امام فخر الدین رازی کی تفسیر مفاتیح الغیب کا ناقدانہ مطالعہ
(جلد ہفتم)

مقالہ نگار

سید محبوب الرحمن شاہ

سنٹر فار ریلیجئس سٹڈیز

کوہاٹ یونیورسٹی آف سائنس اینڈ ٹیکنالوجی کوہاٹ 26000

خیبر پختون خواہ پاکستان

مئی 2014

امام فخر الدین رازی کی تفسیر مفاتیح الغیب کا ناقدانہ مطالعہ
(جلد ہفتم)

پی ایچ ڈی اسلامیات کی ڈگری کے حصول کے پیش کیا گیا

مقالہ نگار

سید محبوب الرحمن شاہ

رجسٹریشن نمبر CRS 420122002

سنٹر فار ریلیجئس سٹڈیز

کوہاٹ یونیورسٹی آف سائنس اینڈ ٹیکنالوجی کوہاٹ 26000

خیبر پختون خواہ پاکستان

مئی 2014

CERTIFICATION FROM THE SUPERVISORS

This thesis entitled **"Critical Study of Tafseer Mafatih Al-Ghaib by Imam Fakhar Al-Din Al-Razi Volume: 7"** submitted by **Mr. Mahboob ur rahman Shah** to **Kohat University of Science and Technology, Kohat** for the award of degree of **PhD in Islamic Studies** presents bonafide research work carried out under our supervision. This work (in full or in part) has not been submitted to any other institution for award of any degree/diploma/certificate.

Supervisor-I: Dr. Niaz Muhammad
Incharge Director
Centre for Religious Studies
Kohat University of Science & Technology
Kohat

_____
(Signature)

Supervisor-II: Dr. Muhammad Mushtaq Ahmad
Research Officer
The Bank of Khyber
Peshawar

_____
(Signature)

CERTIFICATION FROM THE EXAMINERS

This thesis entitled "Critical Study of Tafseer Mafatih Al-Ghaib by Imam Fakhar Al-Din Al-Razi Volume: 7" presents a bonafide record of original research work carried out by **Mr. Mahboob ur rahman Shah** in partial fulfillment of the degree of PhD in Islamic Studies, Kohat University of Science & Technology, Kohat. We find the work satisfactory for the award of the degree if other requirements are met. The Viva Voce/ Public Defense was held on

Internal Examiner _____ _____

(Name) (Signature)

External Examiner _____ _____

(Name) (Signature)

Director: _____ _____

(Name) (Signature)

بسم الله الرحمن الرحيم

فہرست مشمولات

نمبر شمار	عنوان	صفحہ
.1	فہرست مشمولات	2
.2	انتساب	7
.3	مقدمہ	8
.4	وجہ انتخاب	10
.5	منہج تحقیق	11
.6	ترتیب مقالہ	12
.7	**باب اول امام رازی کے حالات زندگی اور ان کی تفسیر کا تعارف**	**14**
.8	فصل اول امام رازی کے عمومی اور تعلیمی زندگی کے حالات	14
.9	فصل دوم امام رازی کی تفسیر کا تعارف	26
.10	فصل سوم کیا امام رازی نے تفسیر کبیر خود مکمل کی ہے؟	24
.11	فصل چہارم تفسیر مفاتیح الغیب میں موضوع ضعیف اور روایت بالمعنی احادیث کا جائزہ	43
.12	فصل پنجم تفسیر مفاتیح الغیب کے مختلف نسخوں کا تقابلی جائزہ اور اغلاط کی نشان دہی	65
.13	باب اول کے حوالہ جات و حواشی	69
.14	**باب دوم تفسیر سورہ بقرہ آیت نمبر 255 تا 257**	
.15	تفسیر آیت اللَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ (255)	79
.16	تفسیر آیت لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ (256)	92
.17	تفسیر آیت اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا (257)	95
.18	باب دوم کا تنقیدی جائزہ	100
.19	باب دوم کے حوالہ جات و حواشی	106
.20	**باب سوم تفسیر سورہ بقرہ آیت نمبر 258 تا 266**	
.21	تفسیر آیت أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ (258)	122

.22	تفسیر آیت أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ (259)	129
.23	تفسیر آیت وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي (260)	141
.24	تفسیر آیت مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ (261)	149
.25	تفسیر آیت الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ(262)	150
.26	تفسیر آیت قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ(263)	154
.27	تفسیر آیت يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا (264)	155
.28	تفسیر آیت وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمُ (265)	162
.29	تفسیر آیت أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ(266)	165
.30	باب سوم کا تنقیدی جائزہ	168
.31	باب سوم کے حوالہ جات وحواشی	174
.32	**باب چہارم تفسیر سورہ بقرہ آیت نمبر 267تا273**	
.33	تفسیر آیت يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا (267)	192
.34	تفسیر آیت الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ(268)	196
.35	تفسیر آیت يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ(269)	199
.36	تفسیر آیت وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ نَفَقَةٍ(270)	201
.37	تفسیر آیت إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ (271)	203
.38	تفسیر آیت لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ (272)	209
.39	تفسیر آیت لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا(273)	211
.40	باب چہارم کا تنقیدی جائزہ	217
.41	باب چہارم کے حوالہ جات وحواشی	224
.42	**باب پنجم تفسیر سورہ بقرہ آیت نمبر 274تا281**	
.43	تفسیر آیت الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ (274)	236

.44	تفسیر آیت الَّذِینَ یَأْکُلُونَ الرِّبَا (275)	237
.45	تفسیر آیت یَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَیُرْبِي (276)	247
.46	تفسیر آیت إِنَّ الَّذِینَ آمَنُوا وَعَمِلُوا (277)	249
.47	تفسیر آیت یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ (278)	250
.48	تفسیر آیت فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا (279)	252
.49	تفسیر آیت وَإِنْ کَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ (280)	253
.50	تفسیر آیت وَاتَّقُوا یَوْمًا تُرْجَعُونَ فِیهِ (281)	257
.51	باب پنجم کا تنقیدی جائزہ	260
.52	باب پنجم کے حوالہ جات وحواشی	270
.53	**باب ششم تفسیر سورہ بقرہ آیت نمبر 282 تا 283**	
.54	تفسیر آیت یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذَا تَدَایَنْتُمْ (282)	279
.55	تفسیر آیت وَإِنْ کُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ (283)	292
.56	باب ششم کا تنقیدی جائزہ	297
.57	باب ششم کے حوالہ جات وحواشی	302
.58	**باب ہفتم تفسیر سورہ بقرہ آیت نمبر 284 تا 286**	
.59	تفسیر آیت لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ (284)	306
.60	تفسیر آیت آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَیْهِ (285)	309
.61	تفسیر آیت لا یُکَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا (286)	321
.62	باب ہفتم کا تنقیدی جائزہ	334
.63	باب ہفتم کے حوالہ جات وحواشی	342
.64	**باب ہشتم تفسیر سورہ آل عمران آیت نمبر 01 تا 09**	
.65	تفسیر آیت الم اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ (2)	352

.66	تفسیر آیت نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ (3)	357
.67	تفسیر آیت مِنْ قَبْلُ هُدًى لِلنَّاسِ وَأَنْزَلَ (4)	360
.68	تفسیر آیت إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ (5)	362
.69	تفسیر آیت هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ (6)	362
.70	تفسیر آیت هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ (7)	365
.71	تفسیر آیت رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا (8)	380
.72	تفسیر آیت رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ (9)	383
.73	باب ہشتم کا تنقیدی جائزہ	386
.74	باب ہشتم کے حوالہ جات و حواشی	396
.75	**باب نہم تفسیر سورہ آل عمران آیت نمبر 10 تا 25**	
.76	تفسیر آیت إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ تُغْنِيَ (10)	404
.77	تفسیر آیت كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ (11)	405
.78	تفسیر آیت قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَتُغْلَبُونَ (12)	407
.79	تفسیر آیت قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ (13)	408
.80	تفسیر آیت زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ (14)	413
.81	تفسیر آیت قُلْ أَؤُنَبِّئُكُمْ بِخَيْرٍ (15)	419
.82	تفسیر آیت الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا إِنَّنَا آمَنَّا (16)	421
.83	تفسیر آیت الصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ (17)	422
.84	تفسیر آیت شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ (18)	425
.85	تفسیر آیت إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ (19)	428
.86	تفسیر آیت فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ (20)	431
.87	إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ (21)	435
.88	أُولَئِكَ الَّذِينَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ (22)	436
.89	أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيباً (23)	437

.90	ذٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ (24)	439
.91	فَكَيْفَ إِذا جَمَعْناهُمْ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ (25)	440
.92	باب نہم کا تنقیدی جائزہ	442
.93	اختتامیہ	444
.94	خلاصہ بحث	444
.95	تفسیر رازی کے حوالہ سے تحقیقی کام کے مزید گوشے	446
.96	باب نہم کے حوالہ جات و حواشی	448
.97	فہرست آیات قرآنیہ	456
.98	فہرست احادیث	474
.99	فہرست مراجع و مصادر	478

انتساب

میں اپنی اس علمی کاوش اور تحقیقی جدو جہد کا انتساب اپنے تمام اساتذہ و دیگر محسنوں کے نام کرتا ہوں جن کی مہربانیوں، شفقتوں،محبتوں،تعاون اور توجہ کے باعث اس مقام تک رسائی ممکن ہوئی ورنہ من آنم کہ من دانم۔اللہ تعالیٰ میرے ان تمام محسنوں کو دنیا و آخرت میں کامیابیوں ،کامرانیوں اور خوشیوں سے بہرہ ور فرمائے آمین یارب العالمین۔

سید محبوب الرحمن شاہ

قال المزني: لو عورض كتاب سبعين مرة لوجد فيه خطأ ابى الله ان يكون كتاب صحيحا غير كتابه ۔ وقال عبد الله بن احمد بن حنبل : عارضت بكتاب لابى ثلاث عشرة مرة فلما كان في الرابعة عشرة خرج فيه خطأ فوضعه من يده ثم قال قد انكرت ان يصح غير كتاب الله عز وجل۔

الخطیب البغدادی، ابو بکر احمد بن علی بن ثابت بن احمد بن مہدی، ((1407)) موضح اوہام الجمع والتفریق، دار المعرفۃ، بیروت، طبع اول جلد 1 صفحہ 14

مقدمہ

الحمد لله حمدا موافيا لأنعمه على خلقه و مكافيا لمزيده على خلقه عدد خلقه و رضا نفسه وزنة عرشه و مداد كلماته و منتهى رحمته والصلوة والسلام على محمد النبي الأمي وعلى اله وبارك وسلم ۔

قرآن مجید دین اسلام کی مرکزی کتاب ہے اور اسے تمام علوم کا سرچشمہ قرار دیا گیا ہے اس لیے ہر دور میں زمانے کے تقاضوں اور ضروریات کے متعلق ماہرین علم و فن اس میں غور کرتے رہے اور نئی نئی معلومات اس سے اخذ کرتے رہے تاہم قرآنی انکشافات کا سلسلہ ختم نہیں ہوا اور مختلف انداز اور زاویوں سے اس کی تفاسیر لکھی جا چکی ہیں اور ابھی تک لکھی جا رہی ہیں۔

قرآن کریم کے اسرار و رموز سے آگاہی و تحقیق کا یہ کام حضرات صحابہ کرامؓ کے دور مبارک سے شروع ہی ہو گیا تھا اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ ایک باقاعدہ مفسر قرآن کے روپ میں دیگر صحابہ کرام میں نمایاں اور ممتاز حیثیت سے معروف ہوئے تاہم ان کی تفسیر مشکل الفاظ کے معانی اور اور مختصر تشریحات تک ہی محدود رہی۔ تابعین کرام میں حضرت مجاہد رحمہ اللہ (متوفی) کی طرف بھی ایک تفسیر منسوب ہے جس میں مختلف صحابہ کرام سے قرآن کریم کے مشکل الفاظ اور پیچیدہ مقامات کی تشریحات منقول ہیں ۔ان کے علاوہ حضرت مقاتل بن سلیمان رحمہ اللہ (متوفی 150ھ) حضرت سفیان ثوری رحمہ اللہ (متوفی 161ھ) اور تبع تابعین میں سے ابن وہب مصری رحمہ اللہ (متوفی 197 ھ) اور یحی بن سلام تیمی رحمہ اللہ (متوفی 200ھ) سے بھی اسی انداز کی تفاسیر منسوب ہیں۔

مگر اس کے بعد علماء امت نے مختلف انداز و بیان سے تفاسیر مرتب کرنا شروع کر دیں۔ سب سے پہلے ایک باقاعدہ تفسیری انداز سے علامہ ابو جعفر طبری رحمہ اللہ (متوفی ۳۱۰ھ) نے تفسیر لکھی جس میں انہوں نے تفسیر قرآن سے متعلق جملہ احادیث اور روایات کو کسی جانچ پرکھ کے بغیر ذکر کر دیا جس سے غالباً ان کا مقصد یہ تھا کہ سب سے پہلے ذخیرہ روایات کو محفوظ کر لیا جائے، بعد ازاں اس کی تحقیق پر توجہ دی جائے اس لئے ان کی کتاب میں ہر طرح کی روایات موجود ہیں البتہ مختلف اقوال میں توجیہ اور ترجیح کے علاوہ کلمات قرانی کی نحوی حالت اور استنباط مسائل پر بھی قدرے توجہ دی گئی ہے اس دور میں ان ہی کے ہم عصر ابن ابی حاتم رحمہ اللہ (متوفی ۳۲۷ھ) نے اپنی تفسیر میں ایک منفرد انداز اختیار کیا کہ انہیں جہاں کسی آیت کی تفسیر میں کوئی مرفوع حدیث ملی وہاں صحابہ اور تابعین رحمہم اللہ کے اقوال ذکر نہیں کیے۔ ان کے بعد علامہ ثعلبی رحمہ اللہ (متوفی ۴۲۷ھ) نے اپنی تفسیر میں علامہ طبری رحمہ اللہ والا انداز اختیار کرتے ہوئے ہر طرح کی روایات کو ذکر کر دیا تاہم

بعض اوقات علمی مسائل کے ذکر و بیان میں اس قدر طوالت سے کام لیا کہ یہ تفسیر بالماثور کے دائرہ سے نکلتی ہوئی محسوس ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں اس تفسیر میں اسرائیلی روایات کو بڑی فیاضی سے بغیر کسی نقد و جرح کے درج کر دیا گیا ہے بلکہ بعض مقامات پر بعید از عقل افسانے بھی درج کر دیئے ہیں، مزید برآں ہر سورت کے فضائل میں کوئی حدیث ضرور ذکر کر دیتے ہیں چاہے وہ موضوع ہی کیوں نہ ہو۔ ان کے برعکس علامہ بغوی رحمہ اللہ (متوفی 516ھ) نے اپنی تفسیر بالماثور میں احتیاط کا دامن قدرے تھامے رکھا۔ علامہ بغوی کی تفسیر قدرے مختصر ہے تاہم اس میں ضعیف حکایات و روایات موجود ہیں اور کہیں کہیں رجال پر نقد و جرح بھی کرتے ہیں اور کوشش کرتے ہیں کہ غیر متعلقہ اقوال و روایات سے اجتناب برتا جائے۔ تاہم تفسیر بالماثور کے سلسلے میں علامہ ابن کثیر (متوفی ۷۷۴ھ) نے اپنی تفسیر میں روایات کی جانچ پرکھ کو اپنایا۔ ان کی نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ وہ اسرائیلی روایات کا اجمالا اور بعض اوقات قدرے تفصیلا رد کرتے ہیں ۔ علاوہ ازیں احکام پر مشتمل آیات کی تفسیر کرتے ہوئے فقہی احکام اور علماء کے اقوال و دلائل ذکر کرتے ہیں۔ ان سب تفاسیر کے برعکس علامہ جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ (متوفی ۹۱۱ھ) نے اپنی تفسیر میں صرف اقوال و آثار ذکر کئے ہیں۔ اپنی رائے کو جگہ نہیں دی تاہم ان پر کسی قسم کا نقد و تبصرہ نہیں کیا گیا ۔

ان تفاسیر کے برعکس کچھ دیگر تفاسیر میں علمی نکات، عقلی دلائل و توجیہات کا بھی اضافہ ہے مثلا علامہ بیضاوی رحمہ اللہ (متوفی ۶۸۵ھ) اپنی تفسیر میں طبع زاد نکات و لطائف شامل کرتے ہیں ۔ اس کے علاوہ انہوں نے اسلوب نگارش پر بھی اس قدر توجہ دی ہے کہ بعض دفعہ عام قاری اسے سمجھ ہی نہیں پاتا صرف ایک ذہین اور فطین آدمی ہی کے پلے کچھ پڑ سکتا ہے نیز مختلف قرأتوں کا ذکر کرتے ہوئے شاذ قرأتوں کو بھی ذکر کر دیتے ہیں۔ بعض مقامات پر علامہ کشاف رحمہ اللہ کے معتزلی عقائد سے بھی متاثر نظر آتے ہیں۔ علامہ نسفی رحمہ اللہ (متوفی 710ھ) نے اپنی تفسیر مدارک التنزیل میں تفسیر بیضاوی اور تفسیر کشاف میں درج معتزلی اقوال چھانٹتے ہوئے ان کے دیگر نکات و توجیہات کو اپنی تفسیر میں سمونے اور مختلف وجوہ اعراب اور قرأتوں کو یکجا کرنے کی کوشش کی ہے گویا یہ تفسیر کشاف کے محاسن کی جامع اور اس کے نقائص سے پاک ہے تاہم اس میں بھی ضعیف اور موضوع روایات موجود ہیں اگرچہ اس کی تعداد کم ہے، کہیں کہیں اسرائیلی روایات پر تنقید بھی کرتے ہیں، علامہ نسفی رحمہ اللہ فقہی مذاہب و مسالک بھی بیان کرتے ہوئے کافی سرگرمی سے مذہب حنفی کی حمایت اور دوسرے مسالک کی پرزور تردید کرتے ہیں علامہ خازن رحمہ اللہ (متوفی 725ھ) نے اپنی تفسیر کو تفسیر بغوی سے مختصر کرنے اور اس پر دیگر تفاسیر سے مفید اضافوں کی کوشش میں اسرائیلی روایات کی بھرمار کر دی ہے گو کہ اس میں احکام شرعیہ کے دلائل و براہین بھی ذکر کئے گئے ہیں ۔

بعض علماء نے نحوی انداز تفسیر اپنایا ہے، ان میں سب سے ممتاز نام علامہ ابوحیان رحمہ اللہ (متوفی ۷۴۵ھ) کا ہے تاہم اس تفسیر میں نحوی مسائل اور علماء نحو کے خلافیات کی اس قدر کثرت ہے کہ یہ تفسیر کے بجائے نحو کی کتاب معلوم ہوتی ہے۔ ان سے قدرے مختلف انداز علامہ نیشاپوری رحمہ اللہ (متوفی ۸۵۰ھ) کا ہے یہ اپنی تفسیر میں مختلف قرأتیں ذکر کرنے کے بعد، آیات میں ربط بیان کرنے کے بعد معانی و مطالب بیان کرتے ہیں اور فقہی مذاہب کی تفصیل اور دلائل بیان

کرنے کے علاوہ ان کی تفسیر میں تصوف کا رنگ بھی نمایاں ہے۔ مگر ان سے بھی بڑھ کر علامہ آلوسی رحمہ اللہ (متوفی ۱۲۷۰ ھ) کی تفسیر کا انداز کافی جامع اور بہترین ہے۔ اسرائیلی روایات پر علمی انداز سے نقد و جرح کرتے ہیں، فقہاء کے مذاہب و دالائل بیان کرتے ہیں مگر کسی کی طرفداری نہیں کرتے نیز نحوی مسائل میں کسی قدر دلچسپی لیتے ہیں ، فلکیات پر بھی بات کرتے ہیں ، علماء ہیئت و حکمت کا کلام بھی نقل کرتے ہیں، چونکہ سنی العقیدہ تھے اس لیے دیگر مذاہب کے نظریات پر جرح بھی کرتے ہیں، وجوہ قرأت بیان کرتے ہیں تاہم اس میں قرأت غیر متواترہ بھی ذکر کر جاتے ہیں۔ علاوہ ازیں ربط آیات و سور ،اسباب نزول، معانی وغیر کے ساتھ ساتھ تصوف پر بھی روشنی ڈالتے ہیں اور علماء تفسیر پر آزادانہ تنقید بھی کرتے ہیں ۔

لیکن ان ساری تفاسیر کے برعکس امام رازی رحمہ اللہ کی تفسیر " مفاتیح الغیب" جملہ تفاسیر میں انتہائی اہمیت کی حامل ہے، آپ مفسر قرآن ہونے کے ساتھ اعلی پائے کے محقق، نقاد، فقیہ، اصولی، واعظ، مصنف، مناظر اسلام، فلسفی، ماہر علم طبیعات، علم ریاضی، علم ہیئت، علم فلکیات، علم نجوم، علم طب، علم ادب اور علم بلاغت میں بھی دسترس رکھتے تھے۔ اور آپ عالم اسلام کے پہلے ماہر علوم عقلیہ و نقلیہ ہیں جنہوں نے ایک نئے انداز سے قرآن کریم کی تفسیر لکھی۔ یہ ایک گنجینہ معلومات ہے۔ ربط آیات و سور، ریاضی، فلسفہ، علم اخلاق، فقہ، اصول فقہ، نحو، صرف، عربی ادب، بلاغت کے علاوہ علم کلام کا ایک عظیم انسائیکلوپیڈیا ہے۔

وجہ انتخاب

دور حاضر تفکر و تدبر کا دور ہے جس میں کوئی بھی مفروضہ عقلی اصول و ضوابط کے تحت ہی قابل قبول یا قابل استرداد ہوتا ہے ایسے دور میں امام فخر الدین رازی کی تفسیر "مفاتیح الغیب" ایک سرمایہ گنج بے بہا ہے جس میں امام رازی نے اپنے دور تک کے موجود علوم میں مہارت کے ساتھ علوم قران کی نئے اور جدید انداز سے توضیح کا کارنامہ سرانجام دیا اس میں روای کے ساتھ درای کو بھی بحسن و خوبی نبھایا گیا اور حد کمال کو پہنچانے کی اچھی کوشش کی گئی

مگر اس کی سب سے اہم اور نمایاں خصوصیت اسلام پر اعتراضات اور اشکالات کا منطقی انداز سے جوابات دینا اور اسلام کی حقانیت کو عقلی دلائل سے ثابت کرنا ہے۔ اس سے قبل لکھی جانے والی تقریبا تمام تفاسیر سے اہل اسلام تو کما حقہ استفادہ کر سکتے تھے مگر فلاسفہ اور دیگر غیر مسلم لوگوں کی تشفی نہ ہوتی تھی بلکہ ان کے سوالات و اعتراضات کے مسکت، منہ توڑ اور انہی کے انداز سے جواب دینے میں منطق و فلسفہ سے نابلد ہونے کی وجہ مسلمان علماء دین کو دقت کا سامنا کرنا پڑتا تھا یہ کمی امام رازی رحمہ اللہ کی اس تفسیر نے کافی حد تک پوری کر دی۔

معقولی انداز سے اسلامی تعلیمات کی وضاحت اور تشریح کی اہمیت اور ضرورت وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ بڑھتی جا رہی ہے کیونکہ پوری دنیا اس وقت ایک عالمی گاؤں کی شکل اختیار کر چکی ہے، آج ایک عام آدمی کو انٹرنیٹ کی بدولت روزانہ متعدد ممالک کے متعدد نظریات کے حامل افراد سے رابطہ اور واسطہ پڑتا ہے جن کے لیے صرف نقلی دلائل کافی

نہیں ہیں بلکہ ان کے لیے زیادہ سے زیادہ عقلی دلائل پیش کرنے پڑتے ہیں۔اس ضرورت کو کافی حد تک تفسیر رازی پوری کرنے میں مددگار ثابت ہوسکتی ہے۔ گویا یہ تفسیر تاقیامت نہ صرف مسلمانوں کے لیے ایک قیمتی سرمایہ ہے بلکہ دنیا بھر کے ان غیر جانبدار محققین اور متلاشیان حق کے لیے بھی ایک قیمتی ذخیرہ ہے جہاں ان کے عقلی اور فلسفیانہ انداز سے پیدا ہونے والے اشکالات کا کافی سامان موجود ہے۔

ان تمام خوبیوں کے باوجود المیہ یہ رہا کہ آج تک عالم اسلام میں ان کی اس تفسیر کے مضامین و مندرجات کو تحقیق و ناقدانہ جائزہ کے ساتھ نہیں پیش کیا گیا اور نہ ہی اس سے اردو دان طبقہ استفادہ کر سکتا ہے کیونکہ یہ تفسیر اعلیٰ پائے کی عربی ادب اور مختلف علمی اور فنی اصطلاحات و مباحث پر مشتمل ہے جس کی وجہ سے اس عظیم خزانہ سے اردو دان طبقہ مستفید نہیں ہو سکتا تھا

اس عظیم اثاثے کو سامنے لانا دور حاضر کے مسلمانوں کے انتہائی مفید ثابت ہوگا کیونکہ اب دنیا ایک عالم گیر گاؤں کی شکل اختیار کر گیا ہے اور ہر مسلمان کا واسطہ ہر قسم کے نظریہ کے حامل انسان سے ہر وقت ہو سکتا ہے جس پر کوئی بھی متلاشی حق اپنے سوالوں کا عقلی انداز سے جواب مانگ سکتا ہے ایسے حالات میں امام رازی کی تفسیر دیگر تمام تفاسیر میں ایک اہم اور نمایاں مقام ہے

اسی کمی کو پورا کرنے کی ایک کوشش کے تحت پشاور یونیورسٹی اور دیگر جامعات کے شعبہائے علوم اسلامیہ کے تحت اس ضخیم تفسیر کی مختلف جلدوں پر تحقیقی کام ہو رہا ہے زیر نظر مقالے میں امام رازی کی اسی مشہور تفسیر "مفاتیح الغیب" کی ساتویں جلد کو تحقیق کے ساتھ پیش کیا جا رہا ہے۔

منہج تحقیق

زیر نظر مقالہ میں درج ذیل نتائج سامنے لانے کی کوشش کی گئی ہے۔

1. امام رازی رحمہ اللہ کی بیان کردہ اسلامی احکامات کی مصلحتیں اور حکمتیں سامنے لانا
2. قرآن میں جن فلسفیانہ امور اور کائنات کے اسرار و رموز امام رازی رحمہ اللہ نے منکشف کیے ہیں ان کو سامنے لانا
3. تفسیر میں مذکور اشعار اور دیگر اقوال کی تخریج کرنا اور احادیث و دیگر تفسیری روایات کا تنقیدی جائزہ لینا
4. امام رازی رحمہ اللہ کی فقہی اور کلامی مباحث کو سامنے لانا
5. اس قدیم عربی تفسیر کا رواں ترجمہ کرنا تاکہ اردو داں طبقہ کے لیے استفادہ ممکن ہو

تحقیقی کام کے دوران چار نسخوں سے استفادہ کیا گیا ہے

1. دار الکتب العلمیہ، بیروت، سن طبع 2000ء جلد 32 " نسخہ الف"
2. مطبعہ بہیہ، مصر، سن طبع 1938 جلد 32 " نسخہ ب"
3. دار احیاء التراث العربی، بیروت، سن طبع 1420ھ جلد 32 " نسخہ ج"
4. دار الفکر، بیروت، سن طبع 1981ء جلد 32 " نسخہ د"

مقالے میں صفحات کے حوالہ جات نسخہ (الف) سے دیئے گئے ہیں

ترجمہ آیات

قرانی آیات کے ترجمہ کے لیے دو تراجم کا انتخاب کیا گیا ہے:

(الف) ترجمہ فتح محمد جالندہری

اس ترجمہ پر کسی مکتبہ فکر کی چھاپ نہیں اور ریڈیو پاکستان پر عرصہ دراز سے نشر کیا جاتا ہے۔

(ب) ترجمہ حافظ نذر احمد، مسلم اکادمی، لاہور، سن طبع ندارد

اس ترجمہ کو اس لیے اختیار کیا گیا کہ یہ پاکستان میں اہل سنت والجماعت کے تین بڑے مکاتب فکر (دیوبندی، بریلوی اور اہل حدیث) کا متفقہ ترجمہ ہے۔

ترتیب مقالہ

زیر نظر مقالے میں کل نو ابواب ہیں جن کی ترتیب حسب ذیل ہے:

باب اول: امام رازی کے حالات زندگی اور ان کی تفسیر کا تعارف
باب دوم: سورہ بقرہ آیت نمبر 255 تا 257
باب سوم: سورہ بقرہ آیت نمبر 258 تا 266
باب چہارم: سورہ بقرہ آیت نمبر 267 تا 273
باب پنجم: سورہ بقرہ آیت نمبر 274 تا 281
باب ششم: سورہ بقرہ آیت نمبر 282 تا 283
باب ہفتم: سورہ بقرہ آیت نمبر 284 تا 286
باب ہشتم: سورہ آل عمران آیت نمبر 01 تا 09
باب نہم: سورہ آل عمران آیت نمبر 10 تا 20

بڑی ناسپاسی ہو گی اگر اس موقع پر اپنے محترم نگران تحقیق جناب ڈاکٹر نیاز محمد صاحب ڈائریکٹر سنٹر فار ریلجئس سٹڈی، کوہاٹ یونیورسٹی سائنس اینڈ ٹیکنالوجی، کوہاٹ کا شکریہ ادا نہ کروں جن کی قدم بقدم علمی راہنمائی اور اصلاح کی وجہ سے اس تحقیقی کاوش کی تکمیل میں کامیابی ملی۔

اول و آخر رب ذوالجلال کا شکر ادا کرتا ہوں، اگر اس کی توفیق شامل حال نہ ہوتی تو یہ گراں قدر کام کبھی پایہ تکمیل نہ پہنچتا۔ اللہ تعالیٰ اس علمی کام کو عالم اسلام کے لیے مفید اضافہ اور میری اخروی سعادت کا ذریعہ بنادے۔ آمین یارب العالمین۔

سید محبوب الرحمن شاہ

باب اول

امام رازی کے حالات زندگی اور ان کی تفسیر کا تعارف

فصل اول امام رازی کے عمومی اور تعلیمی زندگی کے حالات

امام رازی کی پیدائش

امام رازی رحمۃ اللہ علیہ کا مکمل نام ابو عبداللہ محمد بن عمر بن حسین بن حسن بن علی ہے ان کا سلسلہ نسب حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ سے ملتا ہے۔ آپ ابن الخطیب کے لقب سے مشہور ہیں اور ایران کے شہر ''رے'' میں 544ھ بمطابق 1149ء کو پیدا ہوئے[1] جو تہران سے جنوب مغرب میں واقع ہے[2] جس کی طرف نسبت کی وجہ سے رزای کہلاتے ہیں۔ بعض کتب میں آپ کی تاریخ پیدائش 543ھ بیان کی گئی ہے[3] مگر وہ درست معلوم نہیں ہوتی کیونکہ امام رازی رحمہ اللہ خود تفسیر سورہ یوسف کی آیت نمبر 42 کے تحت لکھتے ہیں: **فهذه التجربة قد استمرت لي من أول عمري إلى هذا الوقت الذي بلغت فيه إلى السابع والخمسين** یعنی یہ تجربہ مجھے اوائل عمر سے آج ستاون سال کی عمر تک ہو گیا ہے، اور امام رازی نے سورہ یوسف کی تفسیر 601 ھ میں لکھی ہے جیسا کہ اسی سورت کے اختتام پر وہ فرماتے ہیں : **قال المصنف رحمه الله تعالى تم تفسير هذه السورة بحمد الله تعالى يوم الأربعاء السابع من شعبان ختم بالخير والرضوان سنة إحدى وستمائة**[4] (مصنف کہتا ہے اس سورت کی تفسیر سے بروز بدھ سات شعبان 601ھ میں فراغت ہوئی ہے) اس حساب سے امام رازی کی پیدائش سن 544ھ میں درست معلوم ہوتی ہے۔

امام رازی کا خاندان

آپ کا تعلق ایک عظیم علمی گھرانے سے تھا آپ کے والد گرامی ضیاء الدین عمر رحمۃ اللہ علیہ اپنے دور کے علم الاصول اور علم الکلام کے ائمہ میں شمار ہوتے تھے۔ علامہ تاج الدین سبکی ان کے بارے میں لکھتے ہیں: **وكان فصيح اللسان قوى الجنان فقيها أصوليا متكلما صوفيا خطيبا محدثا أديبا له نثر في غاية الحسن يكاد يحكي ألفاظ مقامات الحريري**[5] (ضیاء الدین عمر زبان کے فصیح، مضبوط قلب کے مالک، فقیہ، اصولی، متکلم،

صوفی خطیب، محدث اور ادیب تھے۔ ان کی نثر میں انتہاء درجے کا حسن ہوتا تھا اور مقامات حریری کے جملے خوب استعمال کرتے تھے)۔

علامہ ابن ابی اصیبعہ[6] لکھتے ہیں: كان الشيخ الإمام ضياء الدين عمر والد الإمام فخر الدين من الري وتفقه واشتغل بعلم الخلاف والأصول حتى تميز تميزا كثيرا وصار قليل المثل وكان يدرس بالري ويخطب في أوقات معلومة هنالك ويجتمع عنده خلق كثير لحسن ما يورده وبلاغته حتى اشتهر بذلك بين الخاص والعام في تلك النواحي وله تصانيف عدة توجد في الأصول وفي الوعظ وغير ذلك[7]''امام رازی کے والد شیخ ضیاء الدین رحمہ اللہ کا تعلق رے شہر سے تھا انہوں نے علم کلام اور علم اصول میں اتنی مہارت حاصل کرلی کہ اپنے دور میں ممتاز ترین، نمایاں اور بے مثل ہوگئے۔ یہ رے میں ہی درس دیا کرتے تھے اور وہیں مقررہ اوقات میں وعظ بھی کہا کرتے تھے جس میں ان کے بہترین انداز کی وجہ سے لوگوں کی بہت بڑی تعداد شریک ہوتی تھی جس کی وجہ اس پورے خطے کے عوام وخواص میں کافی مشہور ہوگئے تھے ان کی اصول وعظ اور دیگر متعدد موضوعات پر تصانیف بھی ہیں'' اسی لیے آپ کو ابن الخطیب بھی کہا جاتا تھا[8]۔

حصول تعلیم

امام رازی نے ابتدائی تعلیم اپنے والد گرامی سے حاصل کی ان کی وفات کے بعد شہر '' رے'' کے علماء سے استفادہ کیا[9] جن میں سے کمال سمنانی (متوفی 576) [10] اور مجد جیلی[11] زیادہ مشہور ہیں[12]. بعدازاں دیگر علاقوں خوارزم، طوس، بلاد ماوراءالنہر اور ہرات کا رخ کیا اور علوم میں کمال حاصل کیا اس طرح انہوں نے زندگی کا بہترین حصہ حصول علم کی جدجہد میں صرف کیا۔ ان کی شدید خواہش اور کوشش رہتی تھی کہ زندگی کا ایک ایک لمحہ کارآمد بنایا جائے اور ضائع نہ ہونے پائے۔

ایک بار علامہ شمس الدین خوئی سے فرمانے لگے: والله إنني أتأسف في الفوات عن الاشتغال بالعلم في وقت الأكل فإن الوقت والزمان عزيز[13]''خدا کی قسم مجھے کھانے کے وقت کے دوران بھی علم حاصل کرنے سے محرومی پر شدید افسوس ہوتا ہے کیونکہ وقت بہت ہی قیمتی ہے''۔ اور ایک بار فرمایا: إنني حصلت من العلوم ما يمكن تحصيله بحسب الطاقة البشرية[14]'' میں نے انسانی طاقت میں ممکن حد تک علم حاصل کرنے میں مشغول رہا''۔ علامہ صفدی رحمہ اللہ [15] فرماتے ہیں: اجتمع له خمسة أشياء ماجمعها الله لغيره فيما علمته من أمثاله وهي سعة العبارة في القدرة على الكلام وصحة الذهن والاطلاع الذي ما عليه مزيد والحافظة المستوعبة والذاكرة التي تعينه على ما يريده في تقرير الأدلة والبراهين وكان فيه قوة جدلية ونظره دقيق وكان عارفا بالأدب له شعر بالعربي ليس في الطبقة العليا ولا

السفلی[16] ''امام رازی میں پانچ ایسی خوبیاں تھیں جو ان کے علاوہ کسی بھی دوسرے عالم میں نہ تھیں ان کا تعبیر الفاظ اور اظہار بیان پر مکمل عبور کے ساتھ ساتھ ان کا پیچیدہ ترین مسائل کا فوری اور درست ادراک، حافظہ اور قوت یاداشت، استدلالی قوت، گہری بصیرت اور ادب عربی میں مہارت اور وسیع دسترس یہ ساری خوبیاں شاید ہی کسی عالم میں موجود رہی ہوں۔ابن اصیبعہ لکھتے ہیں :وكان ابن الخطيب شديدالحرص جدافي سائرالعلوم الشرعية والحكمية جيدالفطرةحادالذهن حسن العبارة كثيرالبراعة قوي النظرفي صناعةالطب و مباحثها عارفا بالأدب وله شعر بالفارسي والعربي[17]''امام رازی رحمہ اللہ تمام شرعی اور منطقی علوم کے حصول میں بہت ہی زیادہ حریص تھے اور انہیں عمدہ فطرت اور تیز ذہانت بھی خداداد میسر تھی تعبیر واظہار بیان میں کمال مہارت اور علم طب فارسی اور عربی ادب سے بھی لگاؤ تھا''۔

علوم عقلیہ ونقلیہ سے فراغت

ابن خلکان لکھتے ہیں : فاق أهل زمانه في علم الكلام والمعقولات وعلم الأوائل[18] ''یعنی آپ اپنے دور میں علم الکلام، معقولات اور علوم نقلیہ کے امام تھے'' اور علامہ ابن اصیبعہ مرند کے قاضی محی الدین سے نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں: أقام بالمدرسة التي كان أبي مدرسها وكان يشتغل عنه بالفقه ثم اشتغل بعد ذلك لنفسه بالعلوم الحكمية وتميز حتى لم يوجد في زمانه آخر يضاهيه[19] (امام رازی مرند میں)میرے والد کے مدرسہ میں فقہ پر عبور حاصل کرنے کے بعد علوم منطق وفلسفہ میں حصول میں مصروف ہو گئے اور اس میں اس قدر مہارت حاصل کی ان کے زمانے میں ان کے پائے کا کوئی بھی نہ تھا۔

آپ کے متعدد القاب آپ کی عظمت شان اور کمال فضیلت کی دلیل ہیں جن میں سے ''امام اور فخر الدین'' زیادہ مشہور ہیں اور کتب شوافع میں تو امام کے لفظ سے مراد امام رازی ہی ہوتے ہیں[20] ۔ابن خلکان لکھتے ہیں: وكان يلقب بهراة شيخ الإسلام[21] (یعنی ہرات میں ان کو شیخ الاسلام کہا جاتا تھا)۔ان کے علاوہ متعدد کئی دیگر القابات سے بھی انہیں نوازا گیا ہے مثلا:استاذ الدنیا، افضل العالم، فخر بنی آدم، حجۃاللہ علی الخلق اور صدر صدور العرب والعجم وغیرہ[22] جس سے ان کے عظمت مقام کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ان القاب کی کثرت ان کی بلند شان علمی کی دلیل ہیں کیونکہ اس دور میں علمی میدان میں ایسی نمایاں کارگردگی دکھانے والی شخصیت ہی کو اہل زمانہ اور اہل علاقہ کی جانب سے خطاب دیے جاتے تھے جن کی قابلیت کو اس دور کے اہل علم تسلیم کر لیتے۔یہ دور حاضر کی اعلی تعلیمی اعزازی ڈگریوں یا حکومتی اعزازات کی طرح ہوتے تھے جو ایک طرح سے ان کی قابلیت کا اعتراف ہوتے۔

عظیم مناظر اسلام

امام رازی بہت بڑے مناظر بھی تھے اس لیے انہوں نے پہلے مخالفین کی کتب کا وسیع مطالعہ کیا تھا امام رازی خود لکھتے ہیں: كنا نحن في ابتداء اشتغالنا بتحصيل علم الكلام تشوقنا الى معرفة كتبهم لنرد عليهم فصرفنا شطرا صالحا من العمر في ذلك حتى وفقنا الله تعالى في تصنيف كتب تتضمن الرد عليهم [23]۔ (علم کلام سیکھنے کے دوران ہمیں ان کی کتابوں کے مطالعہ کا شوق ہوا اس پر پھر ہم نے اپنی عمر کا کافی حصہ صرف کر دیا جس کی بدولت ان کی تردید میں کتابیں لکھنے کی توفیق ہوئی) علامہ صفدی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ورجع بسببه خلق كثير من الكرامية وغيرهم إلى مذهب السنة [24] یعنی امام رازی کی وجہ سے فرقہ کرامیہ کے بہت سے لوگ تائب ہو کر اہل سنت والجماعت میں شامل ہوئے۔

عظیم محقق و نقاد

امام رازی رحمہ اللہ اگرچہ فقہ میں امام شافعی رحمہ اللہ کے پیروکار تھے [25] مگر وہ عموماً قدیم علماء کے اقوال کو جانچے اور پرکھے بغیر قطعاً قبول نہیں کرتے تھے اور نہ ہی وہ اندھی تقلید کے قائل تھے بلکہ وہ ائمہ کے اقوال و آراء کو اپنے اعلیٰ تحقیق معیار پر جانچنے کے بعد ہی قبول یا مسترد کیا کرتے تھے۔ امام رازی رحمہ اللہ کفار کی اپنے اباؤاجداد کی تقلید کے ضمن میں تقلید جامد کی مذمت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: وكل ذلك يدل على وجوب النظر والاستدلال والتفكر وذم التقليد ۔۔۔ ومن دعا إلى التقليد كان على خلاف القرآن [26] (یہ اس بات کی دلیل ہے کہ غور و فکر اور استدلال لازمی ہے اور اندھی تقلید مذموم کام ہے۔۔۔ اور جو شخص بھی ایسی تقلید کی دعوت دیتا ہے وہ قرآن کی مخالفت کرتا ہے۔)

امام رازی کے شاگرد

امام رازی کے سینکڑوں شاگرد تھے۔ ابن اصیبعہ لکھتے ہیں: قد شاعت سيادته وانتشرت في الآفاق مصنفاته وتلامذته [27] ''امام رازی کی علمی ناموری چار سو پھیل چکی تھی اور ان کے شاگرد اور کتابیں دنیا بھر میں پھیل چکے تھے''۔ علامہ صفدی لکھتے ہیں: وكان إذا ركب يمشي حوله نحو ثلاث مائة تلميذ فقهاء وغيرهم [28] ''جب امام رازی رحمہ اللہ کہیں جاتے تو تین سو کے لگ بھگ فقیہ اور علماء شاگرد ان کے ساتھ ہوتے تھے''۔ ابن اصیبعہ لکھتے ہیں: كانوا يقصدونه من أطراف البلاد على اختلاف مقاصدهم في العلوم وتفننهم

فكان كل منهم يجد عنده النهاية فيما يرومه منه [29] "مختلف ممالک واطراف سے مختلف علوم وفنون کے شائقین اپنی علمی پیاس بجھانے کے لیے ان ہی کے در پر آتے تھے"۔

علامہ صفدی فرماتے ہیں: وكان خوارزم شاه يأتي إليه [30] "ان کی محفل میں خود بادشاہ خوارزم بھی آتا تھا"۔ علامہ ابن اصیبعہ فرماتے ہیں: وكان لمجلسه جلالة عظيمة وكان يتعاظم حتى على الملوك [31] "ان کی محفل کی بڑی شان ہوتی تھی اور وہ بادشاہوں کو بھی خاطر میں نہیں لایا کرتے تھے" علامہ ابن اصیبعہ مزید لکھتے ہیں: وجاء فيه السلطان حسين بن خرمين صاحب هراة فسلم وأمره الشيخ بالجلوس قريبا منه وجاء إليه أيضا السلطان محمود ابن أخت شهاب الدين الغوري صاحب فيروزكوه فسلم وأشار إليه الشيخ بالجلوس في موضع آخر قريبا منه من الناحية الأخرى [32] "ایک بار امام رازی کی محفل میں ہرات کے حاکم سلطان بن خرمین آئے اور سلام کر کے کھڑے رہے۔ امام رازی نے انہیں اپنے قریب بیٹھنے کا اشارہ کیا۔ اسی طرح ایک بار فیروزکوہ کے حاکم سلطان شہاب الدین غوری کے بھانجے سلطان محمود بھی ان کی محفل میں تشریف لائے اور سلام کیا تو امام رازی نے اپنے قریب دوسرے کونے میں بیٹھ جانے کا اشارہ کر دیا"۔

امام رازی کی کتب

امام رازیؒ ایک کثیر التصانیف عبقری شخصیت تھے۔ علامہ ابن کثیر لکھتے ہیں: ابن خطيب الري الفقيه الشافعي أحد المشاهير بالتصانيف الكبار والصغار نحو من مائتي مصنف [33] (مشہور شافعی فقیہ امام رازی رحمۃ اللہ علیہ کی دو سو سے زیادہ کتب ہیں۔ تاہم ان کی متعدد کتابیں حوادث زمانہ سے ضائع بھی ہوئیں۔ ڈاکٹر سامی نشار نے امام رازی کی کتاب اعتقادات فرق المسلمين والمشركين پر اپنے مقدمہ میں علامہ رازی کی کل کتب جن میں مخطوط اور غیر دستیاب بھی شامل ہیں کی تعداد 229 ذکر کی ہے [34]، ڈاکٹر طہ جابر العلوانی نے اپنی کتاب الامام فخر الدین رازی و مصنفاتہ میں بھی یہی تعداد ذکر کی ہے [35]۔ آپ کی سب سے مشہور اور اہم کتاب "تفسير مفاتيح الغيب" ہے جو "تفسیر کبیر" کے نام سے بھی مشہور ہے [36]، جب کہ اس کے علاوہ دیگر کتابوں [37] کے نام بترتیب علوم وفنون وبترتیب حروف تہجی درج ذیل ہیں۔

1 : علم تفسیر

1. اسرار التنزیل وانوار التاویل

2. البرہان فی قراءۃ القران
3. تفسیر سورہ فاتحہ (مفاتیح العلوم)
4. تفسیر سورۃ البقرہ علی الوجہ العقلی لا النقلی
5. تفسیر سورہ اخلاص
6. رسالہ فی التنبیہ علی بعض الاسرار المودعہ فی القران
7. **2: علم کلام**
1. اجوبۃ المسئلۃ النجاریہ
2. اربعین فی اصول الدین
3. ارشاد النظار الی لطائف الاسرار ج
4. الاشارہ فی علم الکلام
5. اعتقادات فرق المسلمین والمشرکین یا الملل والنحل
6. البیان والبرہان
7. تاسیس التقدیس
8. تحصیل الحق فی تفصیل الفرق
9. الجمل فی الکلام
10. الحدوث
11. الخلق والبعث
12. الخمسین فی اصول الدین
13. رسالہ الصاحبیہ
14. رسالۃ الکمالیہ فی الحقائق الالہیہ
15. رسالۃ المجدیہ
16. رسالۃ فی النبوات
17. ریاض المونقہ

18. زبدۃ الافکار وعمدۃ النظار

19. عصمۃ الانبیاء

20. القضاء والقدر

21. اللطائف الغیاثیہ

22. لوامع البینات شرح اسماء اللہ والصفات

23. المباحث العمادیہ فی المطالب المعادیہ

24. محصل افکار المتقدمین والمتاخرین من العلماء والحکماء والمتکلمین

25. المعالم فی اصول الدین

26. نہایۃ العقول فی درایۃ الاصول

27. المطالب العالیہ۔ یہ امام رازی سب سے آخری تصنیف ہے جو کہ نامکمل رہی

3: کتب فلسفہ وحکمت

1. الانارات فی شرح الاشارات

2. الآیات البینات الصغیر والکبیر

3. تعجیز الفلاسفہ فارسی

4. تہذیب الدائل وعیون المسائل

5. الجوہر الفرد

6. شرح عیون الحکمت

7. لباب الاشارات

8. المباحث المشرقیہ

9. الملخص

4: کتب ادب عربی

1. نہایۃ الایجاز

2. اختصار دلائل الاعجاز

3. شرح دیوان متنبی
4. شرح سقط الزند
5. شرح نہج البلاغہ نامکمل
6. شرح کتاب المفصل للزمخشری نامکمل

5: کتب فقہ

1. البراہین البہائیہ فارسی
2. شرح کتاب الوجیز للغزالی نامکمل 3 جلد

6: کتب طب

1. الاشربہ
2. التشریح من الراس الی الحلق نامکمل
3. الجامع الکبیر فی الطب نامکمل
4. شرح کلیات القانون
5. مسائل فی الطب
6. النبض
7. نفثۃ المصدور
8. الفراسۃ

7: کتب تاریخ

1. فضائل الصحابۃ الراشدین
2. مناقب الامام الشافعی

8: کتب تصوف

1. الاخلاق
2. ذم الدنیا
3. رسالہ فی النفس

4. الرعایہ

9: کتب ہیئت وہندسہ

1. کتاب فی الہندسہ
2. شرح مصادرات اقلیدس
3. منتخب کتب تنکوشا

10: کتب اصول فقہ

1. احکام الاحکام
2. الجدل
3. الطریقۃ العائیہ فی الخلاف
4. المعالم فی اصول الفقہ
5. النہائیہ والبہائیہ فی المباحث القیاسیہ

یہ عام مشہور کتابیں ہیں جبکہ بہت سی کتابیں ضائع بھی ہو گئیں اور کچھ ابھی تک مخطوطات کی شکل میں ہیں۔ اس فہرست سے بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے کہ امام رازی رحمہ اللہ ایک ہمہ جہت شخصیت تھے وہ صرف ایک مفسر ہی نہ تھے بلکہ ایک فقیہ اور اصولی بھی تھے علاوہ ازیں انہیں علم طب، علم ریاضی، علم فلکیات، کیمسٹری، علم نحو، ادب عربی، علم التاریخ، علم منطق و فلسفہ کے علاوہ متعدد دیگر علوم میں بھی ید طولی حاصل تھا۔ ابن خلکان امام رازی کے بارے میں لکھتے ہیں: وكل كتبه ممتعة وانتشرت تصانيفه في البلاد، ورزق فيها سعادة عظيمة، فإن الناس اشتغلوا بها ورفضوا كتب المتقدمين وهو أول من اخترع هذا الترتيب في كتبه وأتى فيها بما لم يسبق إليه[38] یعنی امام کی رازی کی تمام کتابیں بہت ہی مفید ہیں جو دنیا بھر میں پھیل چکی ہیں لوگ متقدمین کی کتابیں چھوڑ کر انہی کی کتب میں منہمک ہو چکے ہیں اور انہوں نے اپنی کتب میں ایک نیا انداز اختیار کیا ہے اور انہوں نے ایسے موضوعات پر بھی قلم اٹھایا ہے جن پر ان سے قبل کسی نے طبع آزمائی نہیں کی۔ علامہ زرکلی لکھتے ہیں: أقبل الناس على كتبه في حياته يتدارسونها[39] ''ان کی زندگی میں ہی لوگوں نے ان کی کتابوں کی تدریس شروع کر دی تھی''

ایک عظیم واعظ

امام رازی رحمہ اللہ ایک عظیم واعظ بھی تھے جو عربی اور فارسی میں یکساں مہارت اور انتہائی متاثر کن انداز

سے وعظ کہتے تھے۔ علامہ ابن خلکان لکھتے ہیں: وكان له في الوعظ اليد البيضاء، ويعظ باللسانين العربي والهجمي، وكان يلحقه الوجد في حال الوعظ ويكثر البكاء، وكان يحضر مجلسه بمدينة هراة أرباب المذاهب والمقالات ويسألونه وهو يجيب كل سائل بأحسن إجابة[40]"امام رازی کو وعظ میں انتہائی مہارت اور خوب دسترس تھی اور وہ عربی اور فارسی دونوں زبانوں میں روانی سے اور اس مسحور کن اور متاثر کن انداز سے وعظ کہتے تھے کہ ان پر گریہ وزاری طاری ہو جاتا تھا ۔امام رازی کی ہرات کی محفل میں مختلف مسلکوں اور خیالات کے لوگ اپنے سوالوں کی تشفی کے لیے آتے اور وہ سب ہی مطمئن ہو کر جاتے تھے"۔

شاعر اور ادیب

امام رازی رحمہ اللہ تو ادیب تھے ہی جس کا ثبوت ان کی سینکڑوں کتابیں ہیں مگر اس کے ساتھ وہ ایک شاعر بھی تھے علامہ ابن اصیبعہ لکھتے ہیں: ومن شعر فخر الدين بن الخطيب أنشدني بديع الدين البندهي مما سمعه من الشيخ فخر الدين بن خطيب الري لنفسه فمن ذلك قال[41] یعنی علامہ بدیع الدین بندہی فرماتے ہیں میں نے خود امام رازیؒ سے ان کے اپنے اشعار سنے ایک نظم پڑھی جس کا مطلع یہ تھا

1 نهاية إقدام العقول عقال ... وأكثر سعي العالمين ضلال

اس کے علاوہ متعدد نظمیں ہیں جن میں سے چند ایک کے مطلع درج ذیل ہیں

2 فلو قنعت نفسي بميسور بلغة ... لما سبقت في المكرمات رجالها

3 أرواحنا ليس تدري أين مذهبها ... وفي التراب توارى هذه الجثث

خورزم شاہ جہاں کی مدح میں قصیدے کا مطلع درج ذیل ہے

4 الدين ممدود الرواق موطد ... والكفر محلول النطاق مبدد

علامہ ابن اصیبعہؒ لکھتے ہیں: وللشيخ فخر الدين أيضا أشعارا كثيرة بالفارسي[42] امام رازی کے فارسی زبان میں بھی اشعار ہیں۔ دیگر شعراء کا کلام بھی نوک برزبان رہتا تھا جس کا ثبوت ان کی تفسیر میں موقع و محل کی نسبت سے سینکڑوں مقام پر استشہاد سے ہوتا ہے۔

معاصرین کی نظر میں

کسی آدمی کے باکمال ہونے کی ایک نشانی یہ بھی ہوتی ہے کہ وہ اہل حسد کے حسد کا شکار ہو جاتا ہے اور ایسا ہی کچھ

امام رازی کے ساتھ بھی ہوا۔امام رازی کے مخالفین تواس لیے دشمن بن گئے کہ انہیں امام رازی کے مقابل آنے کی سکت ہی نہ رہی تھی اوراپنے اس لیے رشک کرنے لگے کہ امام رازی ان سے کافی آگے نکل چکے تھے بلکہ امام رازی کے اپنے حقیقی بھائی بھی پیچھے نہ رہے تھے چنانچہ ابن اصیبعہ لکھتے ہیں: فكان أبدا لا يزال يسير خلف أخيه فخر الدين ويتوجه إليه في أي بلد قصده ويشنع عليه ويسفه المشتغلين بكتبه والناظرين في أقواله ويقول ألست أكبر منه واعلم منه وأكثر معرفة بالخلاف والأصول فما للناس يقولون فخر الدين فخر الدين ولا أسمعهم يقولون ركن الدين... وكان الإمام فخر الدين...كان دائم الإحسان إليه [43]

''وہ (امام رازی کے بھائی)اپنے بھائی کے پیچھے ہر علاقہ میں جا پہنچتے اور ان پر اعتراضات کرتے رہتے اور امام رازی کی کتابیں پڑھنے والوں پر طنز و تشنیع کرتے اور کہتے تھے کہ میں ان سے عمر اور علم میں بڑا ہوں اس کے باوجود لوگ امام رازی کا ہی کیوں نام لیتے رہتے ہیں میرا نام رکن الدین کوئی بھی نہیں لیتا... مگر امام رازی ان سے... حسن سلوک سے ہی پیش آتے تھے''۔

کچھ لوگ امام رازی کو اہل سنت والجماعت سے خارج قرار دیتے تھے اس پر امام رازی رحمہ اللہ خود بڑا افسوس کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ومع هذا فإن الأعداء والحساد لا يزالون يطعنون فينا وفي ديننا مع ما بذلنا من الجد والاجتهاد في نصرة اعتقاد أهل السنة والجماعة ويعتقدون أني لست على مذهب أهل السنة والجماعة وقد علم العالمون أنه ليس مذهبي ولا مذهب أسلافي إلا مذهب أهل السنة والجماعة ولم تزل تلامذتي ولا تلامذة والدي في سائر أطراف العالم يدعون الخلق الى الدين الحق والمذهب الحق وقد أبطلوا جميع البدع [44]''اس کے باوجود میرے دشمن اور حاسد لوگ ہم پر طعن کرتے ہیں حالانکہ ہم مسلک اہل سنت والجماعت کی نصرت اور آبیاری میں ہر ممکن کوشش جاری رکھے ہوئے ہیں ان لوگوں کا خیال ہے کہ میں اہل سنت والجماعت سے نہیں ہوں حالانکہ ساری دنیا جانتی ہے کہ میرا اور میرے اسلاف کا مذہب صرف اہل سنت والجماعت ہی ہے اور میرے، میرے والد اور میرے شاگردوں کے شاگرد سب ہی اسی مذہب حق کی دعوت دیتے رہے ہیں اور اس کے مقابل باطل کی سرکوبی کرتے ہیں''

اس کے علاوہ امام رازی کی وجاہت اور اپنے دور کے بادشاہوں کے ہاں بلند مرتبے اور مقام نے بھی کافی حاسد پیدا کر دیے تھے اور جن لوگوں (مثلا معتزلہ کرامیہ اور حشویہ وغیرہ) سے نظریاتی اختلاف تھا وہ تو ویسے ہی ان کی جان کے درپے تھے کیونکہ امام رازی نے انہی کے منطق و فلسفہ کے ہتھیار سے ان کے بظاہر مضبوط اور عام علماء سے ناقابل تسخیر رہنے والے قلعوں کو ہلا کر اور تہہ و بالا کر کے رکھ دیا تھا اور بالآخر یہی لوگ اپنی سازش کے ذریعے امام رازی کو زہر دینے میں کامیاب ہوئے [45]۔

کچھ لوگوں نے امام رازی کے فلسفیانہ انداز پر تنقید کی ہے مگر اس کا علامہ تاج الدین سبکی نے کافی شافی جواب دیا ہے جو ایک سوال کے جواب میں فرماتے ہیں: فإن قلت فقد خاض حجة الإسلام الغزالي والإمام فخر

الدين الرازي في علوم الفلسفة ودونوها، وخلطوها بكلام المتكلمين ۔۔۔ ثم أجاب قائلا ۔۔۔۔فهذان إمامان عظيمان وكان حقا عليهما نصر المؤمنين وإعزاز هذا الدين بدفع ترهات أولئك المبطلين، فمن وصل إلى مقامهما لا ملام عليه بالنظر في الكتب الفلسفية، بل هو مثاب مأجور[46]"اگر کوئی اعتراض کرے کہ امام غزالی اور امام رازی دونوں نے منطق وفلسفہ میں مہارت حاصل کی اور باقاعدہ اس کی تدوین کی اور اسے علم کلام کے ساتھ ملادیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ دونوں جلیل القدر علماء ہیں ان کے ذمہ مسلمانوں کی مدد اور مخالفین کے حملوں سے دین اسلام کا دفاع کرنا لازم تھا اس لیے جو بھی شخص ان کے مقام تک پہنچے اسے فلسفہ کی کتابیں پڑھنا نہ صرف درست ہیں بلکہ اسے اس پر ثواب بھی ملے گا"

مگر جہاں ان چند مخالفین نے ان پر اعتراضات اور سنگ باری کی ہے وہاں دیگر اکابرین علماء نے انہیں اس حدیث کے تحت چھٹی صدی کا مجدد قرار دیا جس میں حضور ﷺ نے فرمایا ہے إن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها[47] "اللہ تعالی ہر صدی کے اختتام پر ایک مجدد بھیجے گا جو اس دین کی تجدید کرے گا" اسی حدیث کے تحت علامہ سبکی لکھتے ہیں: والسادس الإمام فخر الدين الرازي ويحتمل أن يكون الإمام الرافعي إلا أن وفاته تأخرت إلى بعد العشرين وستمائة[48] "چھٹے مجدد امام رازی ہیں اگرچہ یہ بھی احتمال ہے کہ امام رافعی ہوں مگر وہ ان کی وفات صدی کے خاتمہ کے بیس برس بعد ہوئی ہے یعنی 620ھ میں"۔اور یہ امام رازی کے لیے بہت بڑا اعزاز ہے۔

امام رازی کی وفات

امام رازی 606ھ میں عید الفطر کو بروز پیر ہرات میں فوت ہوئے[49] علامہ سبکی لکھتے ہیں: وكان كثير الإزراء بالكرامية فقيل إنهم وضعوا عليه من سقاه سما فمات[50] "علامہ رازی فرقہ کرامیہ[51] پر شدید تنقید کرتے تھے کہا جاتا انہوں نے ہی انہیں زہر دیا جس سے ان کی وفات ہوئی"

فصل دوم امام رازی کی تفسیر کا تعارف

تفسیر رازی کی خصوصیات

ربط آیات

امام رازی علم ربط آیات کا انتہائی اہتمام کرتے ہیں نہ صرف سورتوں اور آیات کے باہمی ربط اور تعلق کو انتہائی خوبی سے بیان کرتے ہیں بلکہ ایک ہی آیت کے مختلف حصوں کے درمیان بڑی عمدگی سے ربط بیان کرتے چلے جاتے ہیں اور تقریبا اکثر مقامات پر ایک سے زائد ربط بیان کرتے ہیں جس سے پورا قرآن اپنے گوناگوں مضامین اور انداز کے باوجود ایک ہی لڑی میں پرویا ہوا نظر آتا ہے۔

جدید انداز تفسیر

امام رازی رحمہ اللہ تفسیر قرآن کے ایک نئے انداز کے موجد ہیں جو اس سے پہلے کسی نے اختیار نہیں کیا تھا امام رازی رحمہ اللہ تفسیر کرتے ہوئے سب سے پہلے آیت کا ما قبل آیت یا جملے سے ربط بیان کرتے ہیں بعض دفعہ متعدد روابط بھی بیان کر دیتے ہیں جس سے قرآن کے کلام الہی ہونے اور اس کے معجز ہونے کی حقانیت معلوم ہو جاتی ہے اس کے بعد شان نزول بیان کرتے ہیں، اگر اس میں متعدد روایات ہوں تو انہیں باقاعدہ ترتیب سے قول اول ، قول دوم ، قول سوم اور قول چہارم کی صورت میں بیان کرتے ہیں اور پھر اس کے بعد اختلاف قرأت بیان کرتے ہیں اس میں بھی مختلف اقوال کو باقاعدہ ترتیب سے بیان کرتے ہیں جس کے بعد صرفی، نحوی اور لغوی تحقیق بیان کرتے ہیں اور اسی طرح تفسیری نکات اور لطائف کو بھی الگ اور منظم انداز سے ضبط تحریری میں لاتے ہیں، اس کے بعد مختلف اقسام اور علوم کی مباحث بحث اول، بحث دوم اور بحث سوم کی صورت میں اور الگ الگ بیان کرتے چلے جاتے ہیں جس سے قاری کسی بھی قسم کی الجھن کا شکار نہیں ہوتا۔ تاہم ایک بات کافی محسوس کی جاسکتی ہے کہ امام رازی رحمہ اللہ نے اپنی اس عظیم الشان تفسیر کا مقدمہ نہیں لکھا جس کی ضرورت اور اہمیت سے انکار نہیں۔

فلسفہ اسلامی کی تدوین

امام رازی بلاشبہ فلسفہ اسلامی کی تدوین میں نمایاں کارنامے سرانجام دینے والی شخصیت ہیں ہیں ان کا فلسفہ اسلام کے مخالف نہیں بلکہ اس کے مطابق ہے انہوں نے فلاسفہ کے بہت سے نظریات کو اسلامی رنگ میں ڈھالا اور ان کے خلاف شریعت نظریات کو فلسفہ ہی کے اصولوں سے توڑ کر کے رکھ دیا اور پھر اپنی تفسیر مفاتیح الغیب میں ان کے نقوش اور خدوخال کافی حد تک واضح کر دیئے انہوں فلاسفہ کے اعتراضات اور اشکالات کا انہی کے انداز سے مسکت جواب دے کر لاجواب کر دیا

جو کہ امام رازی کا ایک عظیم کارنامہ ہے جب کہ بہت سے علماء اس وقت تک تو منطق اور فلسفہ کو ہاتھ لگانا بھی معیوب سمجھتے تھے۔

علامہ صفدی رحمہ اللہ لکھتے ہیں: ابن دقيق العيد يقول فخر الدين وإن كان قد أكثر من إيراد شبه الفلاسفة وملأ بها كتبه فإنه قد زلزل قواعدهم[52] "علامہ ابن دقیق العید فرماتے ہیں کہ اگرچہ امام رازی رحمہ اللہ فلسفی شبہات سے اپنی کتابوں کو بھر دیا مگر انہوں فلسفیوں کی جڑیں بھی ہلا کر رکھ دی ہیں" بلکہ امام رازی کی زندگی کا کافی حصہ مباحثوں اور مناظروں میں گزرا ہے جہاں ان کے مخالفین چاروں شانے چت ہی ہو جایا کرتے تھے اور اسی وجہ سے ان کے مخالفین نے علمی میدان میں ہمیشہ کی شکستوں کا انتقام انہیں زہر دے کر لیا جس سے وہ جانبر نہ ہو سکے اور دار آخرت کو کوچ کر گئے مگر ان کا یہ عظیم سرمایہ "تفسیر کبیر" ان کی وفات کے بعد بھی ایسے لوگوں کی تلبیس اور دھوکہ دہی کے سامنے سد سکندری بنا ہوا ہے۔

فقہی مذاہب کا بیان

امام رازی رحمہ اللہ ایک عظیم فقیہ بھی تھے، صرف فقہ اور اصول فقہ پر انہوں نے پندرہ کتابیں لکھی ہیں اور امام شافعی رحمہ اللہ کے متبع تھے اس لیے ان تمام آیات کی تفاسیر کے موقع پر جہاں فقہی مسائل کا ذکر ہوتا وہاں دیگر ائمہ کرام رحمہم اللہ کے اقوال بیان کرنے کے بعد امام شافعی کے مسلک کی وضاحت کرتے ہیں اور اس کے دلائل بھی دیتے ہیں البتہ جہاں انہیں کسی دوسرے کا قول دلائل کی رو سے مضبوط نظر آئے تو بلا تامل اسے اختیار لیتے ہیں اور امام شافعی کے قول کے بجائے اس دوسرے قول کے دلائل ذکر کرتے ہیں جس سے امام رازی یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ائمہ کرام کے اقوال کو دلائل کے معیار پر پرکھ کر عمل کرنا چاہیے۔ مثلاً امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایک گواہ اور ایک قسم (حلف) کے ساتھ بھی فیصلہ درست ہے مگر امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ درست نہیں۔ اس موقع پر امام رازی نے امام ابو حنیفہ کے قول کو مدلل ذکر کیا اور فرماتے ہیں: إن الله تعالى أوجب عند عدم شهادة رجلين شهادة الرجل والمرأتين على التعيين، فلو جوزنا الاكتفاء بالشاهد واليمين لبطل ذلك التعيين[53] "اللہ تعالیٰ نے دو مردوں کی گواہی کی عدم موجودگی میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کو متعین کر دیا ہے اگر ایک گواہ اور قسم پر اکتفاء درست ہو تو یہ تعین لغو اور باطل قرار پائے گا (یعنی اگر ایک قسم سے بھی کام چل سکتا ہے تو پھر دو عورتوں کے تعین کا کیا فائدہ ہوا؟"

علم قرأت

امام رازی رحمہ اللہ نے اپنی اس تفسیر میں علم قرأت کا بھی حق ادا کر دیا کیونکہ وہ ایک مفسر ہی نہیں بلکہ تمام قرأتوں پر وسیع نظر رکھنے والے ایک ماہر قاری بھی ہیں جو ایک ایک لفظ کی ایک ایک حرکت پر ہر انداز سے وسیع اور بھرپور نظر رکھے ہوئے ہیں مثلاً ایک مقام پر فرماتے ہیں: والعجب من هؤلاء النحاة أنهم يستحسنون إثبات هذه

اللغة بهذين البيتين المجهولين ولا يستحسنون إثباتها بقراءة حمزة ومجاهد، مع أنهما كانا من أكابر علماء السلف في علم القرآن[54]۔ ''مجھے تو ان نحویوں پر تعجب ہوتا ہے جو ان دو مجہول اشعار کی بنیاد پر اس لغت کو ثابت کرنے پر تلے ہوئے ہیں اور مشہور قرآء قاری حمزہ اور قاری نافع رحمہاللہ کی قرأت کو نظر انداز کر رہے ہیں حالانکہ یہ دونوں قرآن کریم کے ماہر اکابر علماء سلف میں سے ہیں''

علم لغت

مختلف لغات سے کسی بھی کلام کا معنی اور مفہوم یکسر تبدیل ہو جاتا ہے اور کوئی بھی مفسر اس سے غفلت اور پہلو تہی نہیں کر سکتا، امام رازی علم لغت میں بھی مہارت رکھتے ہیں اور کئی مقامات پر اہل لغت کی رائے پر تنقید بھی کرتے ہیں جس سے ان کی وسعت علمی کا بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے مثلا ایک مقام پر لفظ انجیل کی بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

والرابع أنه من النجل الذي هو سعة العين ومنه طعنة نجلاء سمي بذلك لأنه سعة ونور وضياء أخرجه لهم وأقول أمر هؤلاء الأدباء عجيب كأنهم أوجبوا في كل لفظ أن يكون مأخوذاً من شيء آخر ولو كان... فوجب تسمية هذه الأشياء بالإنجيل ومعلوم أنه ليس كذلك'' قول چہارم :'' نجل'' کا معنی چشمہ کی وسعت اور کشادگی ہے کیونکہ یہ وسیع، روشن اور نور ہے جو ان کو عطاء کیا گیا۔ کلام عرب میں '' طعنة نجلاء''(کشادہ زخم کرنے والا تیر اور نیزہ) مستعمل ہے مگر مجھے ان سب سے اختلاف ہے اور ان علماء اہل لغت پر تعجب ہوتا ہے جنہوں نے یہ فرض اور لازم کر رکھا ہے کہ ہر لفظ ضرور کسی دوسرے لفظ سے ماخوذ ہو گا، اگر یہی بات ہے تو دور یا تسلسل لازم آئے گا اور دونوں باطل ہیں لہذا یہ ماننا پڑے گا کہ کچھ ایسے الفاظ ہیں جو وضع اصلی ہوں اور کسی سے مشتق نہ ہوں البتہ ان سے دوسرے الفاظ مشتق ہو سکتے ہوں اس صورت میں یہ بھی تو ممکن ہے کہ جسے اصل لفظ سمجھا جا رہا ہو وہ مشتق ہو اور اصل کوئی دوسرا لفظ ہو بلکہ یہ بھی تو ممکن ہے کہ جسے مشتق قرار دیا جا رہا ہو وہی اصل ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ اصل لفظ اتنا مشہور و معروف نہ ہو بلکہ غیر معروف ہو اور اس سے مشتق لفظ بہت ہی مشہور ہو اور اگر یہی صورت حال ہو کہ تورات کو اس کے ظاہر ہونے کی وجہ سے تورات اور انجیل کو اصل ہونے کی وجہ سے انجیل کہا جاتا ہو تو پھر ہر ظاہر چیز کو تورات اور اصل چیز کو انجیل کہا جائے گا اس طرح تو نئے نئے ظاہر ہونے والے واقعات کو تورات کہا جائے گا اور مٹی کو انجیل کہا جائے گا کیونکہ یہ ہر برتن کا اصل ہے اور انگوٹھی کے اصل سونا اور چاندی اور کپڑے کے اصل سوت دھاگہ کو بھی انجیل کہا جائے گا حالانکہ ایسا قطعا نہیں ہے''

اس لیے یہ بات انتہائی اہم اور ضروری ہے کہ ان الفاظ کی اصل اور وضع کو مد نظر رکھا جائے کہ اہل کلام نے ان الفاظ کو کن معانی کے لیے وضع کیا ہے، جب آخر میں تھک ہار کر اصل وضع کی طرف رجوع کرنا ہی ہے تو کیوں نہ آغاز اور شروع ہی سے اسے اختیار کرتے ہوئے اپنی جان اور عقل کو (فضول کھپانے سے) آرام و سکون پہنچائیں اس موقع پر بھی حقیقت یہی ہے کہ یہ دونوں الفاظ تورات اور انجیل عجمی ہیں ایک عبرانی تو دوسرا سریانی ہے اب یہ عقل مند کو زیب نہیں

دیتا کہ ان عجمی الفاظ کو کلام عرب کے اصول و قواعد اور اوزان پر منطبق کرتا پھرے لہذا اس قسم کی مباحث سے دور رہنا ہی بہتر ہے[55]

صرفی و نحوی تحقیقات

امام رازی رحمہ اللہ جب صرف اور نحوی تحقیق کرتے ہیں تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ صرف اور نحو کے امام ہیں، بعض مقامات پر علماء نحو پر تنقید اور جرح بھی کرتے ہیں مثلا سورہ بقرہ کی آیت نمبر 195 وَلاَ تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَة کی تفسیر کے تحت لفظ التَّهْلُكَة کی صرفی و نحوی بحث کے دوران مختلف علماء نحو کے اقوال نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: إني لأتعجب كثيرا من تكلفات هؤلاء النحويين في أمثال هذه المواضع[56] ''مجھے ان نحویوں کے ایسے مواقع پر تکلفات سے تعجب ہوتا ہے''

علم بلاغت

قرآن کی تفسیر اور اس کا حقیقی اعجاز تب ہی کھل کر سامنے آئے گا جب علم بلاغت پر عبور ہو امام رازی رحمہ اللہ اس فن میں ید طولٰی رکھتے تھے۔ ایک مقام پر امام رازی متعدد مفسرین کے تفسیری اقوال نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: هذا جملة ما قاله أهل التفسير في هذه الآية وهي عندي مشكلة ... وإن كان قد ورد في بعض الأشعار النادرة إلا أنه ضعيف بعيد عن وجه الفصاحة اللائقة بكلام الله تعالى والمختار عندي في تفسير هذه الآية وجه رابع[57] ''یہ مفسرین کے اقوال ہیں مگر مجھے ان سارے تفسیری اقوال سے اختلاف ہے کیونکہ زبور میں احکام و مسائل کا ذکر ہی نہیں اس میں تو صرف وعظ و نصائح ہیں اور اس کو قرآن کریم پر بھی محمول کرنا درست نہیں ہے کیونکہ ﴿ وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ ﴾ میں واؤ عاطفہ ہے اور معطوف علیہ معطوف کا غیر ہوتا ہے اور اس سے پہلے قرآن کریم کا ذکر بھی ہو چکا ہے لہذا یہ لازمی طور پر اس کا غیر ہوگا اور قول سوم بھی درست نہیں کیونکہ اگر ''فرقان'' کو ان تینوں کتابوں کی صفت قرار دیا جائے تو اس کا موصوف پر عطف کرنا لازم آتا ہے جو اگرچہ شاذ و نادر طور پر شعراء کے کلام میں تو کہیں موجود تو ہو سکتا ہے مگر درجہ فصاحت اور بلاغت سے انتہائی فروتر ہے جو کہ کلام خداوندی کے قطعا مناسب نہیں ہے میرے نزدیک اس مقام پر ایک اور تفسیر زیادہ مناسب ہے ''

تفسیری لطائف کا بیان

امام رازی رحمہ کا ایک اہم کمال تفسیری نکات اور لطائف کا بیان ہے[58] ۔ ان کا ذہن رسا ایسے نادر عظیم لطائف بیان کرتا جس سے بے ساختہ فرمان نبوی ﷺ ''لا تنقضي عجائبه''[59] (اس کے عجائب کبھی ختم نہ ہونگے)

سامنے آجاتا ہے اور شاید اسی وجہ سے اپنی تفسیر کا نام بھی مفاتیح الغیب[60] رکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں خصوصی طور پر خفیہ لطائف سے نوازا ہے۔

امام رازی تفسیر سورہ فاتحہ لکھنے کی وجہ بھی یہی بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :اعلم أنه مر على لساني في بعض الأوقات أن هذه السورة الكريمة يمكن أن يستنبط من فوائدها ونفائسها عشرة آلاف مسألة. فاستبعد هذا بعض الحساد. وقوم من أهل الجهل والغي والعناد وحملوا ذلك على ما ألفوه من أنفسهم من التعلقات الفارغة عن المعاني والكلمات الخالية عن تحقيق المعاقد والمباني فلما شرعت في تصنيف هذا الكتاب قدمت هذه المقدمة لتصيركالتنبيه على أن ما ذكرناه أمر ممكن الحصول. قريب الوصول[61] ''ایک بار میری زبان سے نکل گیا کہ سورہ فاتحہ سے دس ہزار مسائل، لطائف اور نکات مستنبط ہو سکتے ہیں جسے کچھ ضدی جہلاء اور معاندین نے اپنی تحریروں کی طرح ایک فضول لایعنی اور بے مقصد کلام سمجھا جس کی وجہ سے سورہ فاتحہ کی یہ تفسیر لکھی تاکہ انہیں معلوم ہو کہ یہ سب ممکن ہے''۔

معتزلہ اور دیگر فرقوں کا تعاقب

معتزلہ اور دیگر فرقوں نے اپنے باطل نظریات اور عقائد کے لیے قرآن کی آیات سے جہاں جہاں استدلال کیا ہے امام رازی رحمہ اللہ نے بڑی وضاحت اور تفصیل سے ان کے استدلال کی حقیقت واضح کر دی ہے اور اکثر مقامات پر ان کے تمام دلائل اس انداز سے نقل کرتے ہیں اس سے آگے ان لوگوں کے پاس کچھ بچا نہیں رہتا اور پھر اس کا رد کرتے ہیں گویا انہیں بتادیتے ہیں کہ تمہارے کل دلائل اور ان کی حیثیت اتنی سی ہے۔امام رازی کے اس انداز کو ان کے کچھ مخالفین نے ان کی کمزوری شمار کر دیا ہے کہ انہوں نے مخالفین کے تو تمام دلائل بیان کر دیئے مگر ان کے جوابات میں کمزوری ہے جیسا کہ علامہ ابن حجر عسقلانی لکھتے ہیں : وكان يعاب بإيراد الشُّبَه الشديدة ويقصّر في حلها حتى قال بعض المغاربة: يورد الشُّبه نقدا ويحلها نسيئة [62]''ان(امام رازی) پر الزام ہے کہ وہ سخت اعتراض وارد کر کے کمزور جواب دیتے ہیں جیسا کہ کچھ مغربی علاقہ کے علماء کا کہنا ہے کہ وہ(امام رازی)اعتراض تو نقد کرتے ہیں مگر اس کا جواب ادہار چھوڑ دیتے ہیں'' حالانکہ یہ اعتراض خود اس بات کی دلیل ہے کہ انہوں نے امام رازی کی اس بے مثال و بے نظیر تفسیر کا گہرائی سے مطالعہ ہی نہیں کیا ورنہ یہ لوگ اس طرح کا اعتراض ہی نہ کرتے کیونکہ امام رازی مخالفین کے ہر نظریہ کا کسی ایک مقام پر مفصل، کافی اور شافی رد کر دیتے ہیں تاہم اسی نوع کی دوسری دلیل کا جواب دوبارہ نہیں دیتے کیونکہ اسے دوبارہ دہرانا محض تکرار ہی ہوتا اس طرح امام رازی تکرار سے تو بچ گئے مگر معترضین سے نہ بچ سکے۔

مثلا امام رازی آیت رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا کی تفسیر کے تحت بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ تکلیف مالایطاق کے جواز کے قائل حضرات اس سے استدلال کرتے ہیں کہ نسیان کی وجہ سے کسی بھی کام قدرت اور طاقت نہ ہونے کے باوجود اگر عقلی طور پر جزاء و سزا جائز نہ ہوتی تو اس پر عدم مؤاخذہ کی دعاء کیوں مانگی جاتی لہذا

بھول کے باوجود کسی بھی کام پر مؤاخذہ ہو سکتا ہے۔اس موقع پر امام رازی نے معتزلہ کا قول بطور جواب نقل کر دیا مگر ان کے اس استدلال کا یہاں جواب نقل نہیں کیا جس سے ان لوگوں کو ایک اعتراض کا موقع مل گیا جو یہ کہتے ہیں کہ ''امام رازی شبہات تو نقد پیش کرتے ہیں مگر جواب ادھار چھوڑ دیتے ہیں''

اگر یہی اعتراض کرنے والے ذرا مطالعہ کریں تو چند سطور پہلے امام رازی نے نسیان کے تکلیف مالایطاق ہونے یا نہ ہونے کا ان الفاظ میں تسلی بخش جواب دے چکے ہیں امام رازی فرماتے ہیں: والجواب عنه من وجوه الأول أن النسيان منه ما يعذر فيه صاحبه ، ومنه ما لا يعذر ألا ترى أن من رأى في ثوبه دماً فأخر إزالته إلى أن نسي فصلّى وهو على ثوبه عد مقصراً إذ كان يلزمه المبادر إلى إزالته وأما إذا لم يره في ثوبه فإنه يعذر فيه ومن رمى صيداً في موضع فأصاب إنساناً فقد يكون بحيث لا يعلم الرامي أنه يصيب ذلك الصيد أو غيره فإذا رمى ولم يتحرز كان ملوماً أما إذا لم تكن أمارات الغلط ظاهرة ثم رمى وأصاب إنساناً كان ههنا معذوراً وكذلك الإنسان إذا تغافل عن الدرس والتكرار حتى نسي القرآن يكون ملوماً وأما إذا واظب على القراءة لكنه بعد ذلك نسي فههنا يكون معذوراً فثبت أن النسيان على قسمين منه ما يكون معذوراً ومنه ما لا يكون معذوراً [63]''اس کے کئی جواب ہیں: پہلا جواب یہ ہے کہ بھول کی دو قسمیں ہیں ایک میں انسان معذور ہے جب کہ دوسری میں معذور نہیں ہے مثلاً ایک آدمی نے اپنے کپڑے پر نجاست لگی دیکھی اور اسے فوری صاف نہ کیا(اسے پاک کرنے میں سستی کی وجہ سے) بھول گیا اور اس کے ساتھ نماز بھی پڑھ ڈالی اب اسے قصوروار قرار دیا جائے گا کیونکہ اسے پہلی فرصت میں اس کا ازالہ کرنا چاہیے تھا لیکن اگر (کسی کو اس نجاست کے لگنے کا) علم ہی نہ ہو تو یہ قصوروار نہیں اسے معاف ہے اسی طرح اگر ایک شکاری نے احتیاطی تدابیر کے بغیر فائر چلا دیا جس سے اس کے غلط اور خطاء ہونے کے امکانات تھے اس صورت میں اگر کسی انسان کو نقصان پہنچا تو یہ شکاری قصوروار اور مجرم ہو گا لیکن اس کے برعکس اگر شکاری نے جملہ احتیاطی تدابیر کو بروئے کار لا کر فائر کیا (تیر چلایا) اور اس موقع پر کسی غلطی کا احتمال بھی نہ تھا مگر اس کے باوجود کسی کو نقصان پہنچ گیا تو یہ شکاری معذور ہو گا اسی طرح اگر کوئی آدمی قرآن کی تعلیم اور درس چھوڑ دے اور قرآن بھول جائے تو یہ مجرم ہو گا مگر ایک شخص مسلسل قرآن کی تلاوت کرتا ہے مگر اس کے باوجود بھول گیا تو یہ معذور ہو گا اس سے ثابت ہو گیا کہ بھول کی دو قسمیں ہیں قابل معافی اور ناقابل معافی''اسے دوبارہ دہرانا محض تکرار ہی ہوتا اس لیے امام رازی تکرار سے تو بچے مگر معترضین سے نہ بچ سکے۔اسی طرح دیگر مقامات پر بھی نقل کیے جانے والے شبہات کے جوابات محض تکرار سے بچنے کے لیے صرف ایک دفعہ کے ذکر کو کافی سمجھتے ہوئے مکرر نقل کرنے سے احتراز کیا ہے۔

اسباب نزول کا بیان

اگرچہ آیات کا حکم عمومی ہی ہوتا ہے پھر بھی کسی آیت کا پس منظر اور پیش منظر سمجھنے کے لیے اسباب نزول یا

شان نزول کو سمجھنا از حد ضروری ہے امام رازی رحمہ اللہ کسی بھی آیت کے شان نزول بڑی تفصیل سے بیان کرتے ہیں بلکہ اس موضوع پر تمام روایات نقل کر دیتے ہیں اگرچہ اکثر ان روایات پر اپنا تبصرہ یا کسی روایت کو ترجیح کم ہی دیتے ہیں غالبا وہ اس موضوع کی تمام روایات کو ایک جگہ اکٹھا لانا چاہتے ہیں۔

علم تکوینیات کے اسرار و رموز کی وضاحت

چونکہ امام رازی کے واسطہ ایسے لوگوں سے بھی تھا جو ہر کام کو عقل کی کسوٹی پر پرکھتے تھے اس لیے جابجا امام رازی رحمہ اللہ تعالیٰ نے تکوینی امور سے متعلق بھی بحث کرتے ہیں مثلا ایک مقام پر لکھتے ہیں: من الناس من أثبت لهذه الشياطين قدرة على الإحياء وعلى الإماتة وعلى خلق الأجسام وعلى تغيير الأشخاص عن صورتها الأصلية وخلقتها الأولية ومنهم من أنكر هذه الأحوال[64] "بعض لوگوں نے شیاطین کے لیے زندگی و موت تخلیق اجسام و تبدیلی اشکال و صورت اصلیہ کا دعوی کیا ہے جب کہ دیگر بعض اس کے منکر ہیں (ان کے نزدیک شیطان کو اس قدر طاقت حاصل نہیں)" ایک دوسرے مقام پر تکوین اور مکون کی بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں: اعلم أن الكلام في هذا الباب يجب أن يكون مسبوقا بمقدمة عقلية وهي أن التكوين هل هو نفس المكون أم لا [65] "امور تکوینیہ کی بحث سے قبل اس سے متعلق ایک مقدمہ کے بارے میں جاننا ضروری ہے کہ کیا تکوین ہی مکون ہے یا نہ اس میں اختلاف ہے" اسی طرح آیت: كُونُواْ قِرَدَةً خَاسِئِينَ[66] "تم سب بندر ہو جاؤ" کی تفسیر میں لکھتے ہیں: لما ثبت بما قررنا جواز المسخ أمكن إجراء الآية على ظاهرها ولم يكن بنا حاجة إلى التأويل الذي ذكره مجاهد رحمه الله وإن كان ما ذكره غير مستبعد جد[67] "ہماری ذکر کردہ بحث سے مسخ اشکال (کا امکان) ثابت ہو گیا ہے لہذا اس آیت کو ظاہر پر محمول کیا جا سکتا ہے اس لیے اس موقع پر امام مجاہد کی ذکر کردہ تاویل اختیار کرنے کی ضرورت نہیں اگرچہ وہ بھی قابل فہم ہے" ۔اس کے علاوہ امام رازی رحمہ اللہ تعالیٰ نے تکوینیات[68] کی حکمتوں پر بھی روشنی ڈالی ہے مگر اس نازک مقام پر زیادہ آگے جان بوجھ کر نہ بڑھتے تھے اور ایک حد تک وضاحت کافی سمجھتے تھے

علم طبعیات

علم طبعیات میں امام رازی رحمۃ اللہ کو کافی عبور تھا اس لیے متعدد مقامات پر مسائل کو خالص طبعیات کے اصول و قوانین کے تحت بیان کیا مثلا ایک مقام پر لکھتے ہیں: إذا وقعت الحبة أو النواة في الأرض الرطبة ثم مر به قدر من المدة أظهر الله تعالى في تلك الحبة والنواة من أعلاها شقاً ومن أسفلها شقاً آخر أما الشق الذي يظهر في أعلى الحبة والنواة فإنه يخرج منه الشجرة الصاعدة إلى الهواء وأما الشق الذي يظهر في أسفل تلك الحبة فإنه يخرج منه الشجرة الهابطة في الأرض وهي المسماة بعروق

الشجرة وتصير تلك الحبة والنواة سبباً لاتصال الشجرة الصاعدة في الهواء بالشجرة الهابطة في الأرض ثم إن ههنا عجائب فإحداها أن طبيعة تلك الشجرة إن كانت تقتضي الهوى في عمق الأرض فكيف تولدت منها الشجرة الصاعدة في الهواء وإن كانت تقتضي الصعود في الهواء فكيف تولدت منها الشجرة الهابطة في الأرض فلما تولد منها هاتان الشجرتان مع أن الحس والعقل يشهد بكون طبيعة إحدى الشجرتين مضادة لطبيعة الشجرة الأخرى علمنا أن ذلك ليس بمقتضى الطبع[69] ''جب دانہ یا گٹھلی تر زمین میں کچھ مدت تک رہتا ہے تو اللہ تعالی اسے اوپر اور نیچے سے پھاڑ دیتے ہیں، اوپر والے شگاف سے یہ پودا باہر ہوا کی جانب جب کہ نچلے شگاف سے زمین میں دھنسنے والا درخت کا حصہ جسے درخت کی جڑیں کہا جاتا ہے نکلتا ہے، اسی کی بدولت ہوا میں باہر نکلنے والے حصہ اپنے آپ کو قائم اور برقرار رکھتا ہے ۔اس میں مزید عجائبات بھی ہیں مثلا (یہ بات قابل غور ہے جس سے خالق کائنات کا ہر صاحب عقل کو واضح اندازہ بلکہ یقین ہو سکتا ہے) اگر اس درخت کی فطرت طبیعت اور مزاج میں زمیں کے اندر اور نیچے کی طرف جانے کا تقاضا ہوتا تو اس بیج سے فضاء میں نکلنے والا درخت کیسے اگتا اور اگر اس بیج یا درخت کی طبیعت میں زمین سے باہر نکلنے کا تقاضا ہوتا تو اس کا ایک حصہ جڑوں کی صورت میں زمین کے اندر نیچے کی طرف کیوں گھستا جب ایک ہی بیج سے دو متضاد تقاضے سامنے آتے ہیں تو واضح ہو جاتا ہے کہ یہ اس بیج کی طبیعت کا تقاضا ہی نہیں۔

تفسیر بالرائے

امام رازی سے پہلے صرف تفسیر بالروایت ہی کا رواج تھا مگر ایک باقاعدہ منظم انداز سے تفسیر بالرائے المحمودہ کے امام رازی ہی موجد اور مدون ہیں ان سے پہلے اگرچہ معتزلہ اور دیگر کچھ لوگوں (مثلاابو بکر الاصم اور ابو مسلم اصفہانی وغیرہ) نے بھی تفسیر بالرائے کی داغ بیل ڈالی تھی مگر اس کا واحد مقصد اور مرکزی خیال ان کے اپنے نظریات کو دلائل کی آڑ مہیا کرنا تھا جو کہ ایک مذموم اور غلط طریقہ ہے جب کہ امام رازی نے قرآن کریم کو اپنے نظریات کے لیے سہارا بنانے کے بجائے اپنے نظریات کو قرآن کریم کے تابع کرتے ہوئے عقلی توجیہات کی داغ بیل ڈالی۔

علم ہیئت، فلکیات اور علم نجوم

امام رازی نے جب فلکیات کے کسی بھی مسئلہ پر بحث کرتے ہیں تو ایسا محسوس ہوتا کہ ایک ماہر نجوم و فلکیات گل افشانی کیے جارہا ہے اور علم تفسیر میں ان علوم کی اہمیت ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں: وربما جاء بعض الجهال والحمقى وقال إنك أكثرت في تفسير كتاب الله من علم الهيئة والنجوم وذلك على خلاف المعتادا فيقال لهذا المسكين إنك لو تأملت في كتاب الله حق التأمل لعرفت فساد ما ذكرته وتقريره من وجوه الأول أن الله تعالى ملأ كتابه من الاستدلال على العلم والقدرة والحكمة بأحوال السموات

والأرض وتعاقب الليل والنهار وكيفية أحوال الضياء والظلام وأحوال الشمس والقمر والنجوم وذكر هذه الأمور في أكثر السور وكررها وأعادها مرة بعد أخرى فلو لم يكن البحث عنها والتأمل في أحوالها جائزاً لما ملأ الله كتابه منها والثاني أنه تعالى قال أَوَلَمْ يَنظُرُواْ إِلَى السَّمَاء فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ ... والثالث أنه تعالى قال لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَاكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ فبين أن عجائب الخلقة وبدائع الفطرة في أجرام السموات أكثر وأعظم وأكمل مما في أبدان الناس ثم أنه تعالى رغب في التأمل في أبدان الناس بقوله وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلاَ تُبْصِرُونَ فما كان أعلى شأناً وأعظم برهاناً منها أولى بأن يجب التأمل في أحوالها ومعرفة ما أودع الله فيها من العجائب والغرائب والرابع أنه تعالى مدح المتفكرين في خلق السموات والأرض فقال وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذا بَاطِلاً ولو كان ذلك ممنوعاً منه لما فعل ...إذا ثبت هذا فنقول من الناس من اعتقد أن جملة هذا العالم محدث وكل محدث فله محدث فحصل له بهذا الطريق إثبات الصانع تعالى وصار من زمرة المستدلين ومنهم من ضم إلى تلك الدرجة البحث عن أحوال العالم العلوي والعالم السفلي على سبيل التفصيل فيظهر له في كل نوع من أنواع هذا العالم حكمة بالغة وأسرار عجيبة فيصير ذلك جارياً مجرى البراهين المتواترة والدلائل المتوالية على عقله فلا يزال ينتقل كل لحظة ولمحة من برهان إلى برهان آخر ومن دليل إلى دليل آخر فلكثرة الدلائل وتواليها أثر عظيم في تقوية اليقين وإزالة الشبهات فإذا كان الأمر كذلك ظهر أنه تعالى إنما أنزل هذا الكتاب لهذه الفوائد والأسرار لا لتكثير النحو الغريب والاشتقاقات الخالية عن الفوائد والحكايات الفاسدة[70]۔

ترجمہ: بعض جاہل اور بے وقوف لوگ آکر کہتے ہیں کہ آپ نے کلام الٰہی کی تفسیر میں علم ہیئت اور علم نجوم کی بھرمار کر دی ہے جو کہ ٹھیک نہیں ہے۔ میں ان علم کے مسکینوں کو سمجھانا چاہتا ہوں کہ اگر وہ ذرا سا بھی قرآن کریم میں عقل و فہم سے کام لیں تو انہیں اپنی غلطی بخوبی واضح ہو جائے گی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں زمین و آسمان دن و رات، سورج چاند، روشنی اور تاریکی سے غور و فکر اور استدلال کی بار بار دعوت دی ہے اگر اس کی بحث جائز نہ ہوتی تو قرآن کریم ایسے احکامات سے بھرا پڑا نہ ہوتا۔ ایک مقام پر اللہ تعالیٰ خود فرماتے ہیں "کیا انہوں نے اپنے اوپر آسمان کی طرف نہیں دیکھا کہ ہم نے اسے کیسے بنایا اور پھر اسے خوبصورت کر دیا جس میں کوئی ایک بھی شگاف نہیں[71]" اس میں اللہ تعالیٰ خود انسان کو آسمان میں غور و فکر اور تامل کرنے کی دعوت دیتے ہیں اور علم ہیئت میں تو غور و فکر ہوتا ہے اور دوسرے مقام پر اللہ تعالیٰ تخلیق کائنات میں غور و فکر کرنے والوں کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں "اور یہ لوگ آسمان و زمین کی تخلیق میں غور و فکر کرتے ہیں اے اللہ! تو نے یہ

سب کچھ بے فائدہ نہیں پیدا کیا"[72]۔ اگر یہ منع ہوتا تو اس کی قطعاً تعریف نہ کی جاتی اور مزید یہ بات بھی قابل غور ہے جو آدمی اس دنیا کو فانی سمجھتا ہے اس کے نزدیک اسے فنا کرنے والے کا وجود بھی ضروری ہے اس سے تو خالق کائنات کا وجود ثابت ہوتا ہے کچھ لوگ اس سے عالم علوی اور عالم سفلی کے بارے میں مزید تفاصیل معلوم کر کے مزید دلائل قدرت سے آگاہ ہو کر خدا پر ایمان و یقین کی مزید وسعتوں سے مالا مال ہوتے جائیں گے اور بے یقینی اور شبہات کے بادل چھٹتے جائیں گے اسی لیے یہ کہنا بالکل بجا ہو گا کہ قرآن کریم کا نزول ہی ان اسرار، رموز اور نکات اجاگر کرنے کے لیے ہوا ہے نہ کہ محض صرفی، نحوی اور لغوی بحث و تمحیص اور بیان نکات کے لیے۔ ملخص)

علم کلام و عقائد پر روشنی

امام رازی رحمہ اللہ علم کلام کے ماہر شاہسوار ہی نہیں ایک ایک بہت بڑے مناظر بھی تھے ان کی اس موضوع پر متعدد تصنیفات بھی ہیں اس لیے تفسیر رازی میں جابجا علم عقائد و علم کلام کی بحث کرتے نظر آتے ہیں بلکہ امام رازی ان لوگوں پر تنقید کرتے ہیں جن کے خیال میں تفسیر میں علم کلام پر بحث نہیں ہونی چاہیے امام رازی لکھتے ہیں: واعلم أن كثيرا من الفقهاء يقولون إنه ليس في القرآن العلوم التي يبحث عنها المتكلمون، بل ليس فيه إلا ما يتعلق بالأحكام والفقه، وذلك غفلة عظيمة لأنه ليس في القرآن سورة طويلة منفردة بذكر الأحكام وفيه سور كثيرة خصوصا المكيات ليس فيها إلا ذكر دلائل التوحيد والنبوة والبعث والقيامة وكل ذلك من علوم الأصوليين ومن تأمل علم أنه ليس في يد علماء الأصول إلا تفصيل ما اشتمل القرآن عليه على سبيل الإجمال[73].

"بہت سے علماء کے خیال میں قرآن میں علم کلام سے متعلق کچھ بھی نہیں اس میں تو احکامات اور مسائل فقہ ہیں مگر یہ بہت بڑی غفلت ہے کیونکہ پورے قرآن میں کوئی بھی بڑی سورت صرف احکامات پر مشتمل ہی نہیں جب کہ خصوصاً مکی سورتوں میں تو صرف توحید نبوت قیامت اور دیگر علم کلام و اصول ہی کے مسائل بیان ہوئے ہیں، اگر غور سے دیکھا جائے تو واضح ہو جاتا ہے کہ علماء اصول تو صرف قران میں بیان شدہ اجمالی مسائل کی تفصیل ہی تو کرتے ہیں"

متقدمین کی کتب سے استفادہ

امام رازی رحمہ اللہ نے جہاں دیگر موضوعات پر متقدمین کی کتب سے استفادہ کیا ہے وہاں تفسیر میں بھی متعدد دیگر تفاسیر مثلاً امام محمد بن جریر طبری (متوفی 310ھ) کی تفسیر طبری، امام ابو اسحاق ثعلبی (متوفی 427ھ) کی تفسیر ثعلبی اور امام علی بن احمد واحدی (متوفی 468ھ) کی تفسیر بسیط سے استفادہ کیا ہے۔

وعظ نصیحت کا اہتمام

امام رازی رحمہ اللہ ایک مشہور اور متاثر کن واعظ بھی تھے جو بعض دفعہ دوران وعظ نہ صرف خود بلکہ سامعین کو بھی

رلادیتے تھے ان کا یہ انداز ان کی تفسیر میں بھی محسوس ہوتا ہے اور اسی لیے بعض مقامات پر اسرائیلی روایات بطور عبرت بیان کر دیتے ہیں تاہم عام اسرائیلی روایات سے کافی حد تک امام رازی نے اجتناب ہی برتا ہے۔

علم تصوف

امام رازی نے تفسیر رازی میں تصوف کے اصولوں اور نظریات پر روشنی ڈالی ہے اور اپنے دور کے مشہور صوفی بزرگ نجم الدین کبریٰ سے ملاقاتیں ہوکیں[74] اور ان سے متاثر تھے امام رازی اپنی کتاب **اعتقادات فرق المسلمین والمشرکین** میں لکھتے ہیں: **حاصل قول الصوفية ولأن الطريق الى معرفة الله تعالى هو التصفية والتجرد من العلائق البدنية وهذا طريق حسن** [75]۔ ''صوفیاء کا مقصد اللہ تعالیٰ کی معرفت کے راستے پر چلتے رہنا اور یہ کام پاکیزگی اور جسمانی خواہشات سے بچنے ہی سے حاصل ہوتا ہے اور یہ اچھا طریقہ ہے''

امام رازی نے جابجا اپنی تفسیر میں مسائل تصوف پر بھی گفتگو کی ہے ,مثلا ایک مقام پر لکھتے ہیں: **وهو على لسان أهل التصوف أن المراد من الموتى القلوب المحجوبة عن أنوار المكاشفات والتجلي والإحياء عبارة عن حصول ذلك التجلي والأنوار الإلاهية** [76]'' اہل تصوف کی زبان میں مردہ سے مراد کشف اور تجلی کے انوارات سے محروم دل لوگ اور زندہ سے مراد تجلی اور انوارات الہیہ سے بہرہ ور لوگ ہیں'' ایک دوسرے مقام پر لکھتے ہیں: **وقال أهل التصوف إنهم لما راعوا هذا الأدب لا جرم رزقهم الله تعالى الإيمان ببركة رعاية هذا الأدب** [77] (اہل تصوف کہتے ہیں کہ جب ان (فرعون کے) جادوگروں نے موسیٰ علیہ السلام کا ادب کیا تو اس پر انہیں اللہ تعالیٰ نے ایمان کی دولت عطا فرمادی۔

علم طب

امام رازی رحمہ اللہ ایک ماہر حکیم اور طبیب بھی تھے علامہ ابن اصیبعہ فرماتے ہیں: **وكان ابن الخطيب۔۔۔ قوي النظر في صناعة الطب ومباحثها** [78] ''امام رازی رحمہ اللہ کو علم طب پر کافی عبور تھا''

علوم وفنون کا انسائیکلوپیڈیا

تفسیر مفاتیح الغیب ایک تفسیر ہی نہیں بلکہ تفسیری مباحث کے لیے درکار اپنے دور تحریر تک کے علوم کا ایک ہمہ فن اور ہمہ جہت انسائیکلوپیڈیا ہے۔ علامہ صفدی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: **قلت يوما للشيخ الإمام العلامة قاضي القضاة أبي الحسن علي السبكي قال الشيخ تقي الدين ابن تيمية وقد ذكر تفسير الإمام فيه كل شيء إلا التفسير فقال قاضي القضاة ما الأمر كذا إنما فيه مع التفسير كل شيء** [79] (ایک دن میں نے شیخ امام قاضی القضاۃ ابوالحسن علی سبکی سے کہا کہ علامہ ابن تیمیہ نے تفسیر رازی کے بارے میں لکھا ہے کہ اس میں

سوائے تفسیر کے سب کچھ ہے تو فرمانے لگے بات یہ نہیں بلکہ اصل حقیقت یہ ہے کہ اس میں تفسیر کے ساتھ ساتھ سب کچھ ہے)اور اس کی تائید ایک صحیح حدیث سے بھی ہوتی ہے حضور ﷺ نے فرمایا:**من أراد العلم فليثور القرآن فإن فيه علم الأولين والآخرين** [80] ''جو شخص علم حاصل کرنا چاہے وہ قرآن میں مصروف ہو جائے کیونکہ اس میں اولین و آخرین کے علوم ہیں'' اور اسی بات کو امام رازی نے ثابت کیا ہے کہ قرآن کریم تمام علوم کا اصل سرچشمہ اور ماخذ ہے جیسا کہ قرآن کریم میں بھی اس کا اشارہ موجود ہے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: **وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ** [81] ''ہم نے آپ پر کتاب اتاری جس میں ہر چیز کا بیان ہے'' اور یہی بات امام سیوطی رحمہ اللہ نے بھی لکھی ہے: **وإن كتابنا القرآن لهو مفجر العلوم ومنبعها ودائرة شمسها ومطلعها أودع فيه سبحانه وتعالى علم كل شيء** [82] ''قران کریم تمام علوم کا ماخذ، منبع، سرچشمہ اور مرکز ہے''

علامہ زرکشی لکھتے ہیں: **وبالجملة فالعلوم كلها داخلة في أفعال الله وصفاته وفي القرآن شرح ذاته وصفاته وأفعاله** [83] ''مجموعی طور پر تمام علوم اللہ تعالیٰ کے افعال اور صفات میں داخل اور شامل ہیں اور قرآن کریم اللہ تعالیٰ کی صفات اور ذات کی شرح ہے'' گویا جو بات ان بہت سے علماء نے صرف کہی ہے امام رازی نے اسے عملی شکل دیدی اس کی تعریف ہی کی جانی چاہیے۔

فصل سوم کیاامام رازی نے تفسیر کبیر خود مکمل کی ہے؟

اس سوال کے جواب میں دو متضاد نقطہ نظر سامنے آئے ہیں، بعض علماء کے نزدیک امام رازی اپنی تفسیر مکمل نہیں کر سکے تھے۔ سب سے پہلے اس کا انکشاف علامہ ابن خلکان متوفی 681ھ نے اپنی کتاب وفیات الاعیان میں کیا وہ لکھتے ہیں: **له التصانيف المفيدة في فنون عديدة منها تفسير القرآن الكريم جمع فيه كل غريب وغريبة، وهو كبير جدا لكنه لم يكمله**[84] " امام رازی کی متعدد فنون میں مفید کتابیں ہیں ان میں تفسیر قران کریم بھی ہے جس میں عجیب وغریب باتیں بھی جمع کر ڈالی ہیں لیکن انہوں نے اسے مکمل نہیں کیا تھا" اس کے بعد علامہ یافعی متوفی 768ھ نے یہی بات لکھ دی: **منها تفسير القران الكريم جمع فيه من الغرائب والعجائب ما يطرب كل طالب، وهو كبير جدًا لكنه لم يكمله**[85]"(امام رازی کی) تفسیر قران بھی ہے جس میں عجیب و غریب باتیں جمع کی گئی ہیں جس میں ہر طالب علم کی دلچسپی کا سامان ہے یہ بہت بڑی ہے البتہ اسے انہوں نے مکمل نہیں کیا تھا" اسی بات کو علامہ قاضی شہبہ متوفی 851ھ) نے نقل کرتے ہوئے یوں لکھ دیا: **ومن تصانيفه تفسير كبير لم يتمه في أثنتي عشرة مجلدة كبارا سماه مفاتيح الغيب**[86]" ان کی تصانیف میں بارہ ضخیم جلدوں پر مشتمل تفسیر کبیر بھی ہے جس کا نام مفاتیح الغیب ہے مگر اسے انہوں نے مکمل نہیں کیا "اور پھر اس کے بعد کے مؤرخین اسی بات کو نقل پر نقل کرتے چلے گئے جب کہ کچھ علماء کا خیال ہے کہ امام رازی ہی نے اپنی تفسیر کو مکمل کیا ہے۔

فریقین کے دلائل سامنے رکھ کر ان کا باریک بینی سے تجزیہ کرنے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امام رازی ہی نے اپنی یہ تفسیر خود مکمل کی ہے اس کے چند شواہد درج ذیل ہیں

(الف) : اس پر تمام مؤرخین متفق اور یک زبان ہیں کہ پوری تفسیر کا انداز، اسلوب اور طرز بیان و تحریر بالکل یکساں اور ایک جیسا ہے کہیں سے یہ محسوس نہیں ہوتا کہ یہ کسی اور مفسر کی جانب سے تکملہ لکھا گیا ہے جو خود ہی ایک اہم دلیل ہے کہ اسے امام رازی نے خود مکمل کیا ہے ورنہ اپنے دور تک کی ایک ایسی بے مثال اور بے نظیر کتاب جسے مصنف کی زندگی ہی میں شہرت مل گئی ہو اور آج تک ہر مفسر کسی نہ کسی درجے میں اس سے استفادے پر مجبور رہتا ہو اور اس میں بے شمار علوم وفنون کی مباحث موجود ہوں اور یہ باقاعدہ ایک تسلسل سے اول تا آخر بغیر کسی تعطل کے جاری رہے کیا مختلف ہاتھوں اور کئی ذہنوں کی کاوش ہو سکتی ہے؟ اس بات کو عقل تسلیم نہیں کرتی کیونکہ اگر امام رازی اسے نامکمل چھوڑ جاتے تو اسے مکمل کرنے کے لیے کم از کم دس بارہ مختلف ماہرین علوم وفنون کی جماعت کی ضرورت ہوتی مگر یہ تفسیر رازی کی کیسی تکمیل کر دی گئی کہ کانوں کان خبر نہ ہوئی اور امام رازی کی وفات کے ساٹھ یا ستر سال بعد علامہ ابن خلکان کو انکشاف ہو گیا حالانکہ اس وقت تک تو یہ تفسیر پوری دنیائے اسلام میں پھیل چکی تھی۔

(ب) : جن دو حضرات علامہ شہاب الدین خوئی اور علامہ نجم الدین قمولی کے سر تفسیر رازی جیسی عظیم کتاب کو

مکمل کرنے کا سہرا باندھا گیا ہے یہ تو ایسا عظیم کارنامہ تھا کہ شائقین علم تفسیر تا قیامت ان کے ممنون و شکر گزار ہوتے مگر انتہائی حیرت اور تعجب کی بات ہے ان دونوں حضرات کو علامہ سیوطی المتوفی 911ھ، نے اپنی کتاب طبقات المفسرین میں شامل ہی نہیں کیا

در حقیقت جن حضرات کو تفسیر رازی کے چند فقروں سے اشتباہ لگا ہے کہ تفسیر رازی کا کچھ حصہ کسی اور نے لکھ ڈالا ہے وہ ایک مغالطہ کے سوا کچھ نہیں مثلا سورہ واقعہ کی ایک آیت کی تفسیر کے تحت لکھا گیا ہے: **وشيء من هذا رأيته في كلام الإمام فخر الدين الرازي رحمه الله بعد ما فرغت من كتابة هذا**[87] یہ بات میں نے امام رازی کی کلام میں اس مقام کی کتاب سے فراغت کے بعد دیکھی اسی طرح اسی سورت کی اگلی آیت کی تفسیر میں یہ بھی موجود ہے: **المسألة الأولى أصولية ذكرها الإمام فخر الدين رحمه الله في مواضع كثيرة ونحن نذكر بعضها**[88]۔(پہلا مسئلہ: ایک اصول ہے جو امام فخر الدین رازی نے متعدد جگہ ذکر کیا ہے ہم اس میں سے کچھ ذکر کیے دیتے ہیں) یہ دونوں جملے بظاہر کوئی خاص دلیل نہیں بن پاتے کیونکہ ایسے جملے تو ان سورتوں میں بھی ہیں جن کی تفسیر متفقہ طور پر امام رازی ہی نے لکھی ہے مثلا سورہ توبہ کے اختتام پر امام رازی واضح طور پر اس سورت کی تفسیر کا زمانہ بتاتے ہوئے فرماتے ہیں: **فرغ المؤلف رحمه الله من تفسيرها في يوم الجمعة الرابع عشر من رمضان سنة إحدى وستمائة** (مصنف اس تفسیر سے بروز جمعہ چودہ رمضان 601ھ کو فارغ ہوا) اسی سورت توبہ کی آیت نمبر 32 کی تفسیر میں یہ جملے بھی باقاعدہ موجود ہیں: **قال شيخنا ومولانا خاتمة المحققين والمجتهدين رضي الله عنه: قد شاهدت جماعة من مقلدة الفقهاء، قرأت عليهم آيات كثيرة من كتاب الله تعالى في بعض المسائل، وكانت مذاهبهم بخلاف تلك الآيات، فلم يقبلوا تلك الآيات ولم يلتفتوا إليها وبقوا ينظرون إلي كالمتعجب، يعني كيف يمكن العمل بظواهر هذه الآيات مع أن الرواية عن سلفنا وردت على خلافها، ولو تأملت حق التأمل وجدت هذا الداء ساريا في عروق الأكثرين من أهل الدنيا.** (ہمارے شیخ ہمارے سردار جو خاتم المحققین اور خاتم المجتہدین ہیں اللہ ان سے راضی ہو فرماتے تھے میں نے بہت سے مقلدین فقہاء کو دیکھا ہے جنہیں میں نے ان کے متعدد مسائل سے آگاہ کیا جو قرآنی آیات سے متصادم ہیں مگر انہوں نے اس کی طرف بالکل التفات نہ کیا اور مجھے حیرانی سے دیکھنے لگے کہ اپنے اسلاف اور ائمہ کی روایت اور عمل کی مخالف آیت پر کیسے عمل کریں اگر آپ ذرا غور و فکر اور تامل سے کام لیں تو آپ کو پورے عالم اسلام میں یہ بیماری نظر آئے گی)

اس آیت اور سورت کی تفسیر تو انہوں نے خود لکھی ہے تو پھر کیا اس مقام پر امام رازی نے خود ہی اپنے آپ کو خاتم المحققین اور خاتم المجتہدین قرار دے ڈالا ہے؟ یہ تو ممکن ہی نہیں بلکہ یہ ماننا پڑے گا اور لازمی تسلیم کرنا پڑے گا کہ یہ کاتبوں اور ناقلوں کے اندراجات ہیں تو بعینہ اسی طرح سورہ واقعہ اور دیگر مقامات میں اس قسم کے جملے اور کلام بھی ناقلوں اور کاتبوں کا ہی ہو سکتا ہے

اسی طرح سورہ یوسف کی آیت نمبر 101 کی تفسیر کے تحت لکھا گیا ہے: **قال الإمام فخر الدين**

الرازي رحمة الله عليه وهو مصنف هذا الكتاب أنار الله برهانه(اس کتاب کے مصنف امام فخر الدین رازی اللہ ان پر رحمت کرے فرماتے ہیں اللہ ان کے دلائل کو روشن کرے)اس سورت یوسف کی تفسیر بھی تمام علماء کے نزدیک متفقہ طور پر امام رازی ہی نے کی ہے تو کیا انہوں نے خود ہی کو امام قرار دے دیا ہے؟

دراصل اس کی حقیقت بس اتنی سی ہے کہ بعض قارئین اور مطالعہ کرنے والوں نے اپنی یادداشت کے لیے کوئی نوٹ حاشیہ پر لکھ دیا اس دور میں پریس تو تھے نہیں، ہر کاتب خود ہی لکھ لیتا تھا اور پھر اسی نوٹ کو دیگر ناقلین نے اصل کتاب کا حصہ سمجھ کر کتاب میں درج کر دیا، عموماً ایسی صورتحال میں محققین حضرات اس کی نشان دہی کرتے ہیں اور یہ ان ہی کا کام ہوتا ہے جو بتاتے ہیں کہ یہ حاشیہ ہے اور یہ متن ہے اور اسے واپس اس کے اپنے مقام حاشیہ کی حیثیت دی جاتی ہے نہ کہ اس ایک جملے کی وجہ سے اس پورے حصے کو کسی دوسرے مصنف کے نام کے ساتھ نتھی کر دیا جائے جس میں حقیقی مصنف کی قابلیت لیاقت اور مہارت کا دسواں حصہ بھی نہ ہو، یہ عموماً اسی صورت میں ہوتا ہے جب کسی عالم نے تحقیق کیے بغیر کوئی بات لکھ دی اور چند ایک نے اسے نقل کر دیا تو عام لوگوں کی نظر میں وہ بات ایک مصدقہ اور مسلمہ حیثیت کی حامل قرار پاتی ہے اور بالکل یہاں بھی ایسا ہی ہوا ہے اور علامہ صفدی نے تو واضح طور پر یہ لکھا ہے: وأكمل التفسير على المنبر إملاء[89] (امام رازی نے اپنی تفسیر منبر پر املاء کرائی تھی)

علاوہ ازیں اگر بنظر غائر دیکھا جائے تو معلوم ہو سکتا ہے کہ جس رفتار سے انہوں نے اپنی تفسیر لکھی ہے اس حساب سے انہیں اپنی وفات سے کافی پہلے مکمل کر لینا چاہیے تھی۔ان کی تفسیر میں متعدد مقامات پر تاریخ کا باقاعدہ اندراج ہے، یہ اندراج سورہ فاتحہ اور سورہ بقرہ میں نہیں مگر یہ بات تو یقینی ہے کہ سب سے پہلے سورہ فاتحہ اور بقرہ کی تفسیر لکھی گئی اور سب ہی اس پر بھی متفق ہیں کہ سورہ انبیاء تک امام رازی نے لکھی ہے تاہم اس کے بعد کی متعدد سورتوں کی تفسیر بھی امام رازی نے لکھی ہیں جن میں باقاعدہ تاریخیں بھی درج ہیں مثلاً سورہ صافات کے آخر میں لکھتے ہیں": تم تفسير هذه السورة ضحوة يوم الجمعة السابع عشر من ذي القعدة سنة ثلاث وستمائة " اس سورت کی تفسیر سے فراغت بروز جمعہ 17 ذی قعد 603ھ کو ہوئی"اور سورہ ص کے آخر میں لکھتے ہیں: قال المصنف رحمة الله عليه: تم تفسير هذه السورة يوم الخميس في آخر الثلاثاء الثاني من شهر ذي القعدة سنة ثلاث وستمائة ، والحمد لله على آلائه ونعمائه "مصنف فرماتے ہیں کہ اس سورت کی تفسیر سے بروز جمعرات 20ذی قعد 603ھ کو فراغت ہوئی"، جب کہ سورہ زمر کے آخر میں تحریر فرماتے ہیں: قال المصنف رحمه الله تعالى: تم تفسير هذه السورة في ليلة الثلاثاء آخر ذي القعدة من سنة ثلاث وستمائة "مصنف فرماتے ہیں کہ اس سورت کی تفسیر سے منگل کی شب آخر ماہ ذی قعد 603ھ کو فراغت ہوئی"اسی طرح سورہ زخرف کے آخر میں لکھتے ہیں: تم تفسير هذه السورة يوم الأحد الحادي عشر من ذي الحجة سنة ثلاث وستمائة " اس سورت کی تفسیر سے بروز اتوار 11 ذی الحج 603ھ کو فراغت ہوئی"، جب کہ سورہ دخان کے آخر میں لکھتے ہیں: قال المصنف رحمه الله تعالى: تم تفسير هذه السورة ليلة الثلاثاء في نصف الليل الثاني عشر من ذي الحجة

سنة ثلاث وستمائة " مصنف فرماتے ہیں کہ اس سورت کی تفسیر سے منگل کی شب 12 ماہ ذی الحج 603ھ کو فراغت ہوئی"

مذکورہ بالا سورتوں کی تفسیر لکھنے کی تاریخی تفصیل درج ذیل ہے

نمبر شمار	سورہ مع نمبر	آیات	رکوع	صفحات تفسیر	تاریخ	عرصہ
1	صافات 37	182	5	52	17 ذی قعد 603ھ	
2	ص 38	88	5	55	20 ذی قعد 603ھ	3 دن
3	زمر 39	75	8	61	آخر ماہ ذی قعد 603ھ	10 دن
4	مومن 40	85	9	58	تاریخ درج نہیں	چار سورتوں کے 179 صفحات صرف 11 دن میں
5	حم سجدہ 41	54	6	41	تاریخ درج نہیں	
6	شوری 42	53	5	43	تاریخ درج نہیں	
7	زخرف 43	89	7	37	11 ذی الحج 603ھ	
8	دخان 44	59	3	18	12 ماہ ذی الحج 603ھ	1 دن
کل		685	28	328	28 دن (تقریبا)	

اس چارٹ سے درج ذیل باتیں معلوم ہوتی ہیں

1. امام رازی انتہائی تیزی سے تفسیر لکھتے تھے ایک دن میں 17 اور 18 صفحات کی رفتار تھی، ملاحظہ کیجیے سورہ دخان کے 18 صفحات صرف ایک ہی دن 12 ذی الحج کو لکھے گئے کیونکہ اس سے ایک ہی دن قبل 11 ذی الحج کو سورہ زخرف کی تفسیر سے فراغت ہوئی تھی اسی طرح سورہ ص کے 55 صفحات بھی صرف تین دن میں لکھے یہ اوسط 18.33 بنتی ہے
2. اس سے یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ سورہ صافات بھی تین دن میں بلکہ اس سے بھی کم وقت میں لکھی ہو گی کیونکہ اس کی تفسیر کے تو اس سے بھی کم یعنی 52 صفحات ہیں گویا یہ سورت 15 ذی القعد کو لکھنا شروع کی۔
3. مذکورہ بالا آٹھ سورتوں میں سے صرف پانچ سورتوں کے آخر میں تاریخ درج ہے جب کہ درمیان کی تین سورتوں کی تاریخ تحریر درج نہیں۔ان تینوں سورتوں کے بعد کی سورت کی تفسیر 11 ذی الحج کو مکمل کی گئی جب کہ نمبر 3 سورت زمر ماہ ذی قعد کے آخر میں لکھی گئی گویا سورت نمبر 40 تا 43 کے

کل 179 صفحات گیارہ دنوں میں لکھے گئے جن کی اوسط 16.72 بنتی ہے جو کہ اصل اوسط بھی کم ہے جس واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ سورت مومن، حم سجدہ اور شوری بھی انہی ایام میں باقاعدہ ترتیب سے لکھی گئی ہیں

4. سورہ زخرف اور دخان کی تفسیر انتہائی مصروفیت کی ایام عید الاضحی کے موقع پر 11 و 12 ذی الحج کو لکھی گئی جب امام رازی جیسی شخصیت جس کے تعلقات بادشاہوں سے بھی ہوں کی عید کی مصروفیات دوچند ہوتی ہوں گی جس سے یہ واضح طور پر انداز ہو سکتا ہے کہ عام ایام میں فی دن ان کی لکھنے کی رفتار اس سے یقیناً زیادہ ہو گی

5. اگر امام رازی صرف اسی رفتار (فی دن 18 صفحات کی اوسط) سے تفسیر لکھ رہے ہوں تو بقیہ پانچ پاروں کی تفسیر تو صرف دو ماہ اور پانچ دنوں میں مکمل ہو جانی چاہیے کیونکہ بقیہ جلدوں کے درج ذیل صفحات ہیں

نمبر شمار	جلد نمبر	صفحات
1	27(بقایا)	16
2	28	267
3	29	275
4	30	247
5	31	200
6	32	180
کل صفحات		1187 1187/18= 65

جب کہ امام رازیؒ تو اس کے بعد بھی دو سال نو ماہ بیس دن (695 دن) زندہ رہے اتنے دنوں میں تو مزید 12510 صفحات لکھ سکتے تھے

یہ تمام اعداد و شمار اس بات کی واضح دلیل ہیں کہ امام رازی نے خود اپنی تفسیر کو مکمل کر دیا تھا۔

فصل چہارم تفسیر مفاتیح الغیب میں موضوع ضعیف اور روایت بالمعنی احادیث کا جائزہ

امام رازی رحمہ اللہ میدان حدیث کے شاہسوار نہیں تھے وہ عموما روایت بالمعنی کرتے ہیں یعنی حدیث کے اصل الفاظ کے بجائے اس کا مفہوم بیان کر دیتے ہیں اور متعدد ضعیف اور موضوع احادیث کو بھی ذکر کر دیا ہے اور بعض دفعہ صحیح روایات کو بھی مسترد کر دیا ہے ذیل میں صرف ساتویں جلد میں ضعیف اور موضوع روایات کا جائزہ لیا گیا ہے۔

1 روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال ما قرئت هذه الآية في دار إلا اهتجرتها الشياطين ثلاثين يوما ولا يدخلها ساحر ولا ساحرة أربعين ليلة(90)

ترجمہ: حضور ﷺ سے روایت ہے کہ جس گھر میں یہ آیت پڑھی جائے اسے تیس دن تک شیاطین چھوڑ جاتے ہیں اور چالیس دن تک کوئی جادو گر یا جادو گرنی داخل نہیں ہو سکتی۔

ان الفاظ کے ساتھ یہ روایت کتب حدیث میں دستیاب نہیں ہے، صرف کتب تفاسیر میں یہ روایت بغیر اسناد کے موجود ہے دیکھیے: زمخشری، محمود بن عمر، علامہ، جار اللہ (۱۹۹۸/۱۴۱۸) تفسیر کشاف، مکتبہ عبیکان، ریاض ،اول، ج 1 ص 484، نسفی، ابو البرکات عبد اللہ احمد بن محمود (۱۹۹۸) تفسیر نسفی، دار الکلم الطیب، بیروت، اول ج ص 211، ابو السعود، محمد بن محمد عمادی (سنہ ندارد) ارشاد العقل اسلیم الی مزایا القرآن الکریم ،دار احیاء التراث العربی، بیروت ، طبع ندارد ج 1 ص 249 ، اندلسی، ابو حیان محمد بن یوسف (۱۹۹۳) تفسیر بحر محیط، دار الکتب العلمیہ، بیروت، اول ج 2 ص 286، ان تمام تفاسیر میں یہ روایت بلا سند ذکر کی گئی ہے اور امام زیلعی نے اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد اس کی تخریج نہیں کی دیکھیے: زیلعی، جمال الدین ابو محمد عبد اللہ بن یوسف بن محمد (۱۴۱۴) تخریج الاحادیث الکشاف والآثار، دار ابن خزیمہ، ریاض، اول ج 1 ص 160، اور ڈاکٹر محمد بن محمد ابو شہبہ فرماتے ہیں: وقد يذكر المفسرون في فضائل الآيات ما لا يعرفه المحدثون وذلك مثل ما ذكره الزمخشري وتبعه النسفي وغيره في فضل آية الكرسي من قوله صلى الله عليه وسلم ما قرئت هذه الآية في دار إلا اهتجرتها الشياطين ثلاثين يوما ولا يدخلها ساحر ولا ساحرة أربعين ليلة (متعدد مفسرین نے قرآنی آیات کے فضائل میں نامعلوم احادیث بیان کر دی ہیں جیسے علامہ زمخشری اور علامہ نسفی نے آیت الکرسی کی فضیلت میں (زیر بحث) روایت ذکر کر دی ہے)۔ دیکھیے: محمد بن محمد بن سویلم ابو شہبہ (1408) الاسرائیلیات والموضوعات فی کتب التفسیر، مکتبہ السنہ، طبع چہارم، ص 301، لہذا اس کی نسبت حضور ﷺ کی طرف درست نہیں کیونکہ یہ حدیث ثابت ہی نہیں۔

2 وعن علي أنه قال سمعت نبيكم على أعواد المنبر وهو يقول «من قرأ آية الكرسي في دبر كل صلاة مكتوبة لم يمنعه من دخول الجنة إلا الموت ولا يواظب عليها إلا صديق أو عابد

ومن قرأها إذا أخذ مضجعه أمنه الله على نفسه وجاره وجار جاره والأبيات التي حوله»[91]

ترجمہ: حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں نے حضور ﷺ سے منبر نبوی پر سنا ہے وہ فرمارہے تھے کہ جو آدمی ہر فرض نماز کے بعد آیت الکرسی پڑھے گا اس کے جنت میں داخلہ سے صرف موت کا وقفہ ہے، اور اسے باقاعدگی سے پڑھنے کی پابندی کوئی صدیق یا عابد ہی کر سکتا ہے اور جو لیٹنے سے پہلے اسے پڑھے گا اللہ تعالے اسے اور اس کے اطراف کے گھروں کو محفوظ رکھے گا۔

یہ روایت اگرچہ متعدد تفاسیر میں ہے۔ دیکھیے: قرطبیؒ، ابو عبداللہ محمد بن احمد بن ابو بکر (2006) مؤسسۃ الرسالہ، بیروت، طبع اول، ج 3 ص 269، ثعلبی، ابو اسحاق احمد (۲۰۰۲) تفسیر ثعلبی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، اول، ج 2، ص 229، کشاف ج 1 ص 384، بیضاوی، ابو سعد عبد اللہ بن عمر بن محمد شیرازی (ندارد) انوار التنزیل، دار الاحیاء التراث العربی، بیروت، طبع نامعلوم ج 1 ص 154، تفسیر نسفی ج 1 ص 210، مگر ان الفاظ کے ساتھ یہ حدیث کی کتب میں دستیاب نہیں اس لیے علامہ شہاب الدین خفاجی کا اس حدیث کے بارے میں بیضاوی کے حاشیہ عناية القاضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاوي میں یہ کہنا کہ علامہ بیضاوی کی آیت الکرسی کی فضیلت میں ذکر کردہ تمام احادیث کتب احادیث میں موجود ہیں درست نہیں ہے (وما ذكره المصنف رحمه الله في فضائلها كله مروي في كتب الحديث) دیکھیے: خفاجی، شہاب الدین احمد بن محمد بن عمر (سنہ ندارد) حاشیہ الشہاب، دار صادر، بیروت، طبع نامعلوم، ج 2، ص 335، البتہ شعب الایمان میں صرف ان الفاظ کے ساتھ حدیث مذکور ہے« من قرأ آية الكرسي دبر كل صلاة لم يمنعه من دخوله الجنة إلا الموت، ومن قرأها حين يأخذ مضجعه أمنه الله على داره ودار جاره والدويرات حوله »(جو آدمی ہر نماز کے بعد آیت الکرسی پڑھے گا اسے صرف موت ہی جنت سے روکے ہوئے ہے اور جو آدمی رات بستر پر لیٹتے وقت اس کی تلاوت کرے گا اللہ تعالیٰ اس کے اور آس پاس کے گھروں کو محفوظ رکھیں گے) مگر اس کی تصریح کی گئی ہے کہ یہ ضعیف ہے(إسناده ضعيف) دیکھیے: بیہقی، ابو بکر احمد بن حسین (۲۰۰۳ء) جامع شعب الایمان، مکتبہ الرشد، سعودی عرب، اول، ج 4 ص 56 حدیث نمبر 2174، علامہ ابن جوزی فرماتے ہیں« هذا حديث لا يصح. عبد العزى لايعرف، ونهشل قد كذبه أبو داود الطيالسي وابن راهويه. وقال الرازي والنسائي هو متروك. وقال ابن حبان: لا يحل كتب حديثه إلا على التعجب»(یہ حدیث صحیح نہیں ہے اس میں ایک راوی عبد العزی مجہول اور دوسرا راوی نہشل کذاب ہے) دیکھیے: ابن الجوزی، ابو الفرج عبد الرحمن بن علی (1966) الموضوعات، مکتبہ السلفیہ، سعودی عرب، طبع اول، ج 1 ص 243، اور علامہ البانی نے تو اسے موضوع قرار دیا ہے وہ فرماتے ہیں: بل هو موضوع، آفته نهشل هذا ؛ متهم بالوضع ، ولذلك أورده ابن الجوزي في "الموضوعات " فأصاب - دیکھیے: البانی، محمد ناصر الدین بن الحاج نوح (۱۹۹۲) سلسلۃ الاحادیث الضعیفہ والموضوعہ، دار المعارف سعودی

عرب،اول ج13ص388حدیث نمبر6174۔

شعب الایمان میں ہی ایک روایت ان الفاظ کے ساتھ بھی مذکور ہے من قرأ في دبر كل صلاة مكتوبة آية الكرسي حفظ إلى الصلاة الأخرى ولا يحافظ عليها إلا نبي، أو صديق، أو شهيد ''جو آدمی ہر نماز کے بعد آیت الکرسی پڑھے گا وہ اگلی نماز تک محفوظ رہے گا اور اس کی نگرانی (اور تسلسل سے پڑھنا) صرف نبی، صدیق یا شہید ہی کر سکتا ہے'' مگر اس کے بارے میں بھی علامہ بیہقی فرماتے ہیں: وهذا أيضا إسناده ضعيف (اس کی اسناد بھی ضعیف ہیں) دیکھیے حوالہ بالا ص 57 حدیث نمبر 2175، اور علامہ البانی تو اس کے بارے میں فرماتے ہیں: بل هو أسوأ من ذلك ؛ فإن سالما هذا وهو ابن عبدالله وإن كان قد وثقه بعضهم فإنه مع كون توثيقه في نفسه لين كقول بعضهم ما أرى به بأسا قد ضعفه الجمهور بل قال النسائي ليس بثقة وقال ابن معين لا يسوى فلسا"وقال ابن حبان في الضعفاء كان ممن يقلب الأخبار، وينفرد بالمعضلات عن الثقات وعبد الله بن عبد الرحمن اليمامي لم أعرفه .(یہ حدیث تو پہلی سے بھی زیادہ ضعیف ہے، ترجمہ ملخص) دیکھیے حوالہ بالا ص 390، حدیث نمبر 6175۔

البتہ اس حدیث کا پہلا جملہ متعدد کتب احادیث میں مذکورہ ہے مثلا سنن کبریٰ نسائی میں ہے: عنْ أبي أمامة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قرأ آية الكرسي في دبر كل صلاة مكتوبة لم يمنعه من دخول الجنة إلا أن يموت۔ دیکھیے: نسائی،ابو عبد الرحمن احمد بن شعیب(۲۰۰۱)سنن کبری نسائی، مؤسسۃ الرسالہ، بیروت، اول، ج 9 ،ص 44، حدیث 9848، اور معجم کبیر میں ہے سمعت أبا أمامة . يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قرأ آية الكرسي دبر كل صلاة مكتوبة لم يمنعه من دخول الجنة إلا الموت دیکھیے: طبرانی،ابو قاسم سلیمان بن احمد(ندارد) معجم کبیر للطبرانی، مکتبہ ابن تیمیہ، قاہرہ، دوم ج8، ص 134، حدیث 7532 ۔

ان تمام روایات کا اگر بنظر غائر جائزہ لیا جائے تو واضح ہو جاتا ہے کہ امام رازی کی ذکر کردہ یہ حدیث بھی کتب حدیث میں موجود نہیں یہ موضوع یا کم از کم ضعیف ضرور ہے البتہ اس حدیث کا پہلا حصہ متعدد کتب میں موجود ہے جس کے بارے میں علامہ زیلعی فرماتے ہیں: روي عن الحاكم أيضا بسنده إلى سالم الخياط عن الحسن بن مختار عن أنس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قرأ آية الكرسي دبر كل صلاة لم يكن بينه وبين أن يدخل الجنة إلا أن يموت انتهى ومحمد بن حمير ومحمد بن زياد من رجال البخاري فهو على شرط البخاري ''اس روایت کو امام حاکم نے محمد بن حمیر کی سند سے ذکر کیا ہے اور یہ حدیث امام بخاری کی شرائط کی حامل ہے، ملخص'' دیکھیے: تخریج الاحادیث الکشاف

والآثار ج1 ص 160۔

3 وتذاكر الصحابة أفضل ما في القرآن فقال لهم علي: أين أنتم من آية الكرسي، ثم قال قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا علي سيد البشر آدم، وسيد العرب محمد ولا فخر وسيد الكلام القرآن وسيد القرآن البقرة، وسيد البقرة آية الكرسي»[92]

ترجمہ: ایک بار صحابہ کرام میں قرآن کریم کی افضل ترین آیت کا تذکرہ ہو رہا تھا تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: کیا تمہیں آیت الکرسی کے بارے میں بھی کچھ علم ہے؟ پھر خود ہی فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے مجھے فرمایا تھا اے علی! آدم علیہ السلام سارے انسانوں کے سردار ہیں اور تمام عرب کے سردار محمد ﷺ ہیں اور اس پر کوئی فخر نہیں اور تمام کلاموں کا سردار قرآن کریم ہے اور قرآن کریم کی سردار سورہ بقرہ ہے اور سورہ بقرہ کی سردار آیت الکرسی ہے۔

علامہ ناصر الدین البانی نے اس حدیث کو موضوع کہا ہے ملاحظہ ہو: سلسلۃ الاحادیث الضعیفہ والموضوعہ ج 8 ،ص 206، حدیث 3728 اور ڈکٹر محمد ابو شبہہ اس حدیث کو موضوع روایت قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں وكذا الحديث الذي ذكره بعده وهو أن الصحابة تذاكروا أفضل ما في القرآن فقال لهم علي رضي الله عنه: أين أنتم من آية الكرسي ۔۔۔ وسيد البقرة آية الكرسي" فقد قال الحافظ في تخريج أحاديث الكشاف: لم أجد دیکھیے: الاسرائیلیات والموضوعات فی کتب التفسیر ص310

4 وجاء في الأخبار الصحيحة أنه جسم عظيم تحت العرش وفوق السماء السابعة [93]

ترجمہ: کرسی کے بارے میں صحیح روایات میں ذکر ہے کہ یہ عرش کے نیچے اور ساتویں آسمان کے اوپر ایک عظیم شاہکار قدرت ہے۔

یہ روایت بھی کتب حدیث موجود نہیں اور نہ ہی تفاسیر میں موجود ہے البتہ صحیح ابن حبان میں ان الفاظ کے ساتھ موجود ہے قال يا أبا ذر ما السماوات السبع مع الكرسي إلا كحلقة ملقاة بأرض فلاة وفضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على الحلقة (اے ابوذر ساتوں آسمان کرسی کے مقابل اس طرح ہیں جیسے ایک صحراء میں ایک چھوٹا سا دائرہ ہو اور عرش تو کرسی سے اتنا بڑا ہے جیسے ایک بڑا صحراء ایک معمولی سے دائرے سے بڑا ہے دیکھیے : صحیح ابن حبان ج2 ص77، کنز العمال ج16 ص132 مگر اس میں ابراہیم بن ہشام بن یحی بن یحی بن الغسانی ہیں جس کے بارے میں اگرچہ بعض علماء جرح و تعدیل نے ضعیف قرار دیا ہے جیسا کہ ابو حاتم فرماتے ہیں: فاظنه لم يطلب العلم وهو كذاب مگر علامہ ابن حبان نے انہیں ثقات میں شمار کیا ہے اور ان کی شہرت بھی اسی روایت ابوذر کی وجہ سے ہے علامہ طبرانی فرماتے ہیں لم يرو هذا عن يحيى الا ولده وهم ثقات (یہ روایت ابوذر صرف ان ہی سے ان کا بیٹا روایت کرتا ہے اور یہ دونوں ثقہ ہیں) ۔ دیکھیے میزان الاعتدال ج1 ص201، اور ابن حجر فرماتے ہیں قال أبو زكريا الأزدي في تاريخ الموصل كان محدثا متقنا فصيحا بليغا (ابو ذکریا ازدی تاریخ موصل میں فرماتے ہیں کہ یہ بڑے محدث، ثقہ، فصیح اور بلیغ تھے۔ دیکھیے تہذیب التہذیب ج11 ص300۔

5 وأما ما روي عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال موضع القدمين ومن البعيد أن يقول ابن عباس هو موضع قدمي الله تعالى وتقدس عن الجوارح والأعضاء وقد ذكرنا الدلائل الكثيرة على نفي الجسمية في مواضع كثيرة من هذا الكتاب.[94]

ترجمہ: سعید بن جبیر نے جو حضرت ابن عباس سے نقل کیا ہے کہ کرسی کا معنی موضع القدمین (دو قدموں کی جگہ) ہے مگر یہ قول بعید از قیاس ہے کہ ابن عباس ایسی بات کریں کیونکہ اللہ تعالی تو اعضاء و جوارح سے پاک ہے اللہ تعالی کے نفی جسم کے دلائل ہم نے اس کتاب میں کئی جگہ بیان کیے ہیں۔

یہ روایت معجم کبیر للطبرانی ج12 ص39 ح12404 میں موجود ہے اور اس کے بارے میں علامہ ہیثمی فرماتے ہیں کہ اس کے تمام راوی بخاری کے راوی ہیں (ورجاله رجال الصحيح) مجمع الزوائد و منبع الفوائد ج6 ص323 اس لیے اس موقع پر امام رازی کا یہ کہنا کہ درست نہیں کہ "یہ قول بعید از قیاس ہے کہ ابن عباس ایسی بات کریں" کیونکہ یہ روایت صحیح ہے۔

6 وذكر في الحجر الأسود أنه يمين الله في أرضه[95]

ترجمہ: حجر اسود کو زمین پر اللہ کا ہاتھ کہا گیا ہے۔

یہ جملہ بطور حدیث مرفوع ثابت نہیں اگرچہ یہ متعدد روایات میں ہے دیکھیے: حاکم، ابو عبد اللہ نیشاپوری (۱۹۹۷ء) مستدرک حاکم ج 1 ص 629 حدیث نمبر 1683؛ ابن خزیمہ، ابو بکر محمد بن اسحاق (۱۹۹۲ء) صحیح ابن خزیمہ، مکتب الاسلامی، بیروت، طبع دوم ج4 ص 221؛ مجمع الزوائد و منبع الفوائد ج3 ص242، ان تینوں میں ایک راوی عبد اللہ بن مؤمل ہیں جن کے بارے میں حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ عبد اللہ بن مؤمل ضعیف الحدیث ہے دیکھیے: تقریب التہذیب ص550، جب کہ علامہ جوزی نے ان کے بارے میں درج ذیل اقوال نقل کیے ہیں: قال احمد أحاديثه مناكير وقال يحيى ضعيف الحديث وقال مرة ليس به بأس ينكر عليه وقال النسائي والدارقطني ضعيف وقال علي بن الجنيد شبه المتروك وقال ابن حبان لا يجوز الاحتجاج بخبره إذا انفرد) دیکھیے: ابن جوزی، عبد الرحمن بن علی بن محمد، ابو الفرج(1986) الضعفاء والمتروكين، دار الکتب العلمیہ، بیروت، طبع اول، ج2 ص137 اور علامہ ہیثمی مجمع الزوائد میں اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ اس میں عبد اللہ بن مؤمل کو اگرچہ ابن حبان نے ثقہ کہا ہے مگر وہ غلطی بھی کر بیٹھتے ہیں (وفيه عبد الله بن المؤمل وثقه ابن حبان وقال: يخطئ وفيه كلام وبقية رجاله رجال الصحيح.) دیکھیے: حوالہ بالا۔ اسی لیے اس حدیث کو علامہ البانی نے منکر کہا ہے۔ دیکھیے: سلسلۃ الاحادیث الضعیفہ والموضوعہ, 1992, ج،1 ص390، حدیث 223, تاہم یہ جملہ ایک دوسری سند (عبد الرزاق عن إبراهيم بن يزيد أنه سمع محمد بن عباد يحدث أنه سمع بن عباس) سے بھی موقوف مروی ہے دیکھیے: صنعانی، ابو بکر عبد الرزاق بن ہمام (1970) مصنف عبد الرزاق، المکتب الاسلامی، بیروت، طبع اول، ج5 ص39 ح8919، البتہ بقول حافظ

ابن حجر اس میں ابراہیم بن یزید القرشی الخوزي متروک الحدیث ہے باقی سب راوی ثقہ ہیں دیکھیے: تقریب ج 1 ص 118 اور علامہ مزی نے ابراہیم بن یزید القرشی کے بارے میں متعدد اقوال نقل کیے ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ متروک، غیر ثقہ، منکر الحدیث اور ضعیف ہے (قال صالح بن أحمد بن حنبل عن أبيه متروك الحديث. وقال عباس الدوري عن يحيى بن معين ليس بثقة وليس بشيء. وقال أبو زرعة وأبو حاتم منكر الحديث ضعيف الحديث. وقال أبو بشر الدولابي عن البخاري سكتوا عنه. قال الدولابي: يعني تركوه. وقال النسائي: متروك الحديث) دیکھیے: تہذیب الکمال ج 2 ص 242؛ مصنف عبد الرزاق میں ایک دوسری سند (عبد الرزاق قال : أخبرنا ابن جريج عن محمد بن عباد عن ابن عباس) سے بھی یہ موقوف روایت موجود ہے جو کہ تمام ثقہ ہیں دیکھیے: مصنف عبد الرزاق، ج 5 ص 39؛ علامہ ابن حجر نے بھی اس روایت کو المطالب العالیہ میں محمد بن أبي عمر حدثنا يحيى بن سليم سمعت ابن جريج يقول سمعت محمد بن عباد بن جعفر يقول سمعت ابن عباس کی سند سے نقل کیا اور فرمایا: هذا موقوف صحيح دیکھیے: ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الحافظ (1998) المطالب العالیہ بزوائد المسانید الثمانیہ، دار العاصمہ، ریاض، طبع اول ج 6 ص 432 حدیث نمبر 1223 خلاصہ یہ ہے کہ یہ جملہ بطور حدیث مرفوع ثابت نہیں بلکہ یہ حضرت ابن عباس کا قول ہے۔

7 يروى أن إبراهيم عليه السلام لما احتج بتلك الحجة دعا ذلك الملك الكافر شخصين وقتل أحدهما واستبقى الآخر، وقال أنا أيضا أحيي وأميت، هذا هو المنقول في التفسير[96]

ترجمہ: ایک روایت ہے کہ جب ابراہیم علیہ السلام نے مذکورہ دلیل دی تو اس کافر بادشاہ نے دو آدمیوں کو بلایا جن میں سے ایک کو قتل کر دیا اور دوسرے کو چھوڑ دیا اور کہنے لگا کہ دیکھیے میں بھی زندگی اور موت دیتا ہوں۔

یہ روایت بھی کتب حدیث میں موجود نہیں البتہ کتب تفاسیر میں موقوف اقوال ضرور موجود ہیں دیکھیے: (1) تفسیر طبری (عن مجاہد، قتادہ، ربیع بن انس بکری، سدی اور ابن جریج) ج 4 ص 576 (2) تفسیر قرطبیؒ ج 3 ص 285 (3) تفسیر در منثور (عن ابن عباس) ج 3 ص 205، (4) تفسیر صنعانی (عن قتادہ) ج 1 ص 102، (5) تفسیر ابن ابی حاتم (عن عکرمہ) ج 2 ص 499، (6) ابن کثیر (عن قتادہ، محمد بن اسحاق و سدی) ج 1 ص 686، یہ سب اقوال بلا سند نقل کیے گئے

8 روي عن ابن عباس رضي الله عنهما في سبب نزول الآية قال إن بخت نصر غزا بني إسرائيل۔۔۔ وهذه الرواية مشهورة فيما بين الناس وذلك يدل على أن ذلك المار كان نبيا[97]

حضرت ابن عباس سے اس آیت کے شان نزول میں روایت ہے کہ بخت نصر بادشاہ نے بنی اسرائیل پر حملہ کر کے بے شمار لوگوں کو گرفتار کر لیا۔۔۔ یہ روایت کافی مشہور ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ حضرت عزیر علیہ السلام نبی تھے۔

امام رازی کی بیان کردہ روایات ان کے بیان کردہ الفاظ کے ساتھ کتب حدیث میں دستیاب نہیں البتہ ذرا مختلف الفاظ کے ساتھ اس مضمون سے متعلق حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مستدرک حاکم میں روایت موجود ہے جس کے الفاظ یہ ہیں(خرج عزير نبي الله من مدينته وهو رجل شاب فمر على قرية وهي خاوية على عروشها قال أنى يحيي هذه الله بعد موتها ، فأماته الله مائة عام ۔۔۔)"اللہ کے نبی حضرت عزیر اپنے شہر سے جب نکلے تو وہ جوان تھے ان کا ایک بستی سے گزر ہوا جو تباہ و برباد ہو چکی تھی تو انہوں نے کہا اس بستی کو کیونکر اللہ تعالیٰ زندہ کریں گے تو اللہ تعالیٰ نے انہیں سو سال تک موت دے کر اٹھایا اور سب سے پہلے ان کی آنکھیں زندہ کیں جس سے وہ اپنی ہڈیوں کو دیکھنے لگے جو اکٹھی ہو رہی تھیں اور ان پر گوشت بھی لگنے لگا اور پھر ان میں روح بھی پھونک دیا اور وہ اب بھی جوان ہی تھے اور پوچھا کہ کتنا قیام ہوا تو انہوں نے بتایا کہ کم و بیش ایک دن قیام کیا ہے جب وہ اپنی بستی آئے تو ایک نوجوان بڑھئی کو دیکھا وہ انتہائی بوڑھا ہو چکا تھا"اس روایت میں واضح طور پر حضرت عزیر کا نام ہے۔ دیکھیے: مستدرک حاکم ج 2 ص 338؛ ابن ابی حاتم، عبد الرحمن بن محمد بن ادریس بن منذر التمیمی، ابو عبد اللہ (1997) تفسیر ابن ابی حاتم ۔مکتبہ نزار مصطفی الباز، سعودی عرب ،طبع اول ص2 ص502

9 وروي عن نمرود أنه قال قل لربك حتى يحيي وإلا قتلتك فسأل الله تعالى ذلك[98]

ترجمہ : ایک روایت یہ بھی ہے کہ نمرود نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو یہ بھی کہا تھا کہ اپنے رب سے کہہ دو کہ وہ زندہ کر کے دکھادے ورنہ میں تمہیں قتل کر دوں گا۔

یہ روایت کتب احادیث میں دستیاب نہیں البتہ تفسیر ثعلبی میں موجود ہے مگر اس کا حوالہ نہیں دیا گیا نہ ہی اس کی سند بیان کی گئی ہے ۔دیکھیے تفسیر ثعلبی [99] ج2 ص252 ۔

10 رفع رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يديه يقول يا رب عثمان رضيت عنه فارض عنه[100]۔

ترجمہ : حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں دعا دی تھی اے اللہ! میں عثمان سے راضی ہو چکا ہوں تو بھی ان سے راضی ہو جا۔ اگرچہ ان الفاظ کے ساتھ کتب تفسیر میں یہ روایت موجود ہے دیکھیے: تفسیر طبری [101]،ج ا ص 325 تاہم ان الفاظ کے ساتھ یہ حدیث کتب حدیث میں دستیاب نہیں، البتہ اس مضمون کی احادیث درج ذیل ہیں: (ا) ترمذی میں ہے حضرت عبد الرحمن بن خباب سے روایت ہے کہ میں حضور ﷺ کے پاس حاضر ہوا جب وہ "جیش العسرہ"(غزوہ تبوک) کی ترغیب دے رہے تھے تو عثمان رضی اللہ عنہ کھڑے ہوئے اور فرمایا کہ میں سو اونٹ زین اور پالانوں سمیت دیتا ہوں پھر حضور ﷺ نے لوگوں کو مزید ترغیب دی پھر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کھڑے ہوئے اور کہا کہ یا رسول اللہ ﷺ میں دو سو اونٹ زین اور پالانوں سمیت دیتا ہوں حضور ﷺ کے ایک بار پھر لوگوں کو ترغیب دینے پر عثمان رضی اللہ عنہ پھر کھڑے ہوئے اور فرمایا کہ میں تین سو اونٹ زین اور پالانوں سمیت دیتا ہوں میں نے دیکھا کہ حضور ﷺ منبر سے اترے اور کہہ رہے تھے آج کے بعد عثمان کو اس کا کوئی عمل نقصان نہیں دے سکتا۔ ترمذی ج6 ص 96 حدیث نمبر 3700 لیکن اس

کے بارے امام ترمذی فرماتے ہیں: هذا حديث غريب من هذا الوجه لا نعرفه إلا من حديث السكن بن المغيرة "کہ یہ حدیث غریب ہے اور اس کو صرف ایک راوی سکن بن مغیرہ ہی روایت کرتے ہیں"

(۲) عبدالرحمن بن سمرہ سے روایت ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ غزوہ تبوک کے موقع پر ایک ہزار دینار لا کر حضور ﷺ کی گود میں ڈال دیئے جس پر حضور ﷺ کو دیکھا کہ وہ ان کو اپنی گود میں الٹتے پلٹتے اور کہتے جاتے "آج کے بعد عثمان کو اس کا کوئی عمل نقصان نہیں پہنچا سکتا ترمذی ج 6 ص 70 حدیث 3701؛ مسند احمد ج 27 ص 247 حدیث 16696 اس کے بارے میں بھی امام ترمذی فرماتے ہیں : هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه" ان الفاظ کے ساتھ یہ حدیث ضعیف ہے"

11 عبد الرحمن بن عوف فإنه تصدق بنصف ماله أربعة آلاف دينار فنزلت الآية [102]

ترجمہ: حضرت عبدالرحمن بن عوف نے اپنا آدھا مال چار ہزار دینار صدقہ کر دیئے تھے جس پر یہ آیت نازل ہوئی۔

یہ روایت کتب احادیث میں موجود نہیں البتہ تفاسیر اور تاریخی کتب میں سند کے بغیر منقول ہے[103]۔

12 عن ابن عباس رضي الله عنهما جاء رجل ذات يوم بعذق حشف فوضعه في الصدقة فقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) (بئس ما صنع صاحب هذا) فأنزل الله تعالى هذه الآية[104]

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ ایک آدمی صدقہ میں خشک ردی کھجوریں بھی لے آیا تو حضور ﷺ نے فرمایا اس نے بہت برا کیا جس پر یہ آیت نازل ہوئی۔

ابن عباس کی یہ روایت کتب احادیث میں دستیاب نہیں یہ روایت صرف کتب تفاسیر میں بلاسند ذکر کی گئی ہے ۔دیکھیے: تفسیر ثعلبی ج2 ص،268 اور علامہ ابن حجر عسقلانی نے بھی علامہ ثعلبی کے حوالے ہی سے روایت کی ہے اور حیرت کی بات ہے اس پر کوئی تبصرہ نہیں کیا۔ اس کی سند یوں ہے : أخرجه الثعلبي من طريق محمد بن مروان السدي الصغير في روايته عن الكلبي عن باذان عن ابن عباس اس میں ایک راوی محمد بن السائب بن بشر بن عمرو بن الحارث الکلبی، ابو النضر الکوفی ہیں جن کے بارے میں علامہ ابن حجر فرماتے ہیں: متهم بالكذب(ان پر جھوٹ بولنے کا الزام ہے) تقریب التہذیب ج1 ص847, ان کے علاوہ دیگر ائمہ جرح وتعدیل کے درج ذیل اقوال ہیں: قال معتمر بن سليمان عن أبيه كان بالكوفة كذابان أحدهما الكلبي وعنه قال قال ليث بن أبي سليم كان بالكوفة كذابان أحدهما الكلبي والآخر السدي وقال الدوري عن يحيى بن معين ليس بشيء وقال معاوية بن صالح عن يحيى ضعيف وقال أبو موسي ما سمعت يحيى ولا عبد الرحمن يحدثان عن سفيان عنه بشيء وقال البخاري تركه يحيى وابن مهدي وقال الدوري عن يحيى بن يعلى المحاربي قال قيل لزائدة ثلاثة لا تروي عنهم بن أبي ليلى وجابر الجعفي (کلبی کذاب، غیر معتبر، ضعیف اور متروک ہے۔ ملخص) دیکھیے: تہذیب التہذیب ج9 ص179۔ البتہ اس حدیث کی شاہد

عوف بن مالک اشجعی کی روایت ہے درج ذیل کتب احادیث میں موجود ہے: صحیح ابن خزیمہ ج4ص109؛ صحیح ابن حبان ج15ص178؛ مستدرک حاکم ج ج2ص341؛ ابوداؤد ج2ص344؛ سنن نسائی حدیث نمبر2493؛ ترمذی ج5ص 218؛ ابن ماجہ ج1ص583 مسند بزار ج7ص190؛ سنن کبریٰ نسائی ج3ص33

13 قوله (صلى الله عليه وسلم) (تخلقوا بأخلاق الله تعالى) [105]

حضور ﷺ کا ارشاد گرامی ہے « اللہ تعالی کے پسندیدہ اخلاق اپناؤ

علامہ ابن قیم فرماتے ہیں کہ یہ روایت بے بنیاد اور موضوع ہے [106]۔ اور علامہ البانی نے بھی اسے بے اصل (لا أصل له) قرار دیا ہے [107]۔

14 (من نذر نذرا وسمى فعليه ما سمى ومن نذر نذرا ولم يسم فعليه كفارة يمين) [108]

ترجمہ: جو نذر مانے اور نام لے لے اس پر وہی ہے اور جو نام نہ لے اس پر کفارہ یمین ہے

امام رازی رحمۃ اللہ علیہ کے نقل کردہ الفاظ (من نذر نذرا وسمى فعليه ما سمى ومن نذر نذرا ولم يسم فعليه كفارة يمين) کے ساتھ یہ روایت کتب احادیث میں موجود نہیں البتہ اس مضمون کی روایات حضرت عبد اللہ بن عباس اور حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہما سے مختلف کتب احادیث میں موجود ہیں۔ دیکھیے: سنن دار قطنی ج5ص 279؛ ابوداؤد ج4ص108 (عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من نذر نذرا لم يسمه فكفارته كفارة يمين ومن نذر نذرا في معصية فكفارته كفارة يمين ومن نذر نذرا لا يطيقه فكفارته كفارة يمين ومن نذر نذرا أطاقه فليف به) مصنف ابن ابی شیبہ ج7ص527؛ ابن ماجہ ج 1ص687 (عن عقبة بن عامر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من نذر نذرا ولم يسمه فكفارته كفارة يمين) معجم کبیر ج11ص412 (عن ابن عباس رضي الله عنهما. عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من نذر نذرا لم يسمه فكفارته كفارة يمين ومن نذر نذرا في معصية الله فكفارته كفارة يمين ومن نذر نذرا لا يطيقه فكفارته كفارة يمين ومن نذر نذرا يطيقه فليف) سنن کبری بیہقی ج10ص78 (عن عقبة بن عامر أنه قال: أشهد, لسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: من نذر نذرا لم يسمه, فكفارته كفارة يمين) یہی الفاظ مختلف کتابوں میں منقول ہیں امام رازی کے نقل کردہ الفاظ کسی بھی معتبر کتاب حدیث میں موجود نہیں ہیں جس سے یہ اندازاہ باآسانی کیا جاسکتا ہے کہ مفسرین کرام حدیث کے الفاظ نقل کرنے میں روایت بالمعنی کو معیوب نہیں سمجھتے تھے غالباً اس کی یہی وجہ ہو گی کہ چونکہ احادیث کا کام محدثین نے بطریق احسن سرانجام دیدیا ہے اور اس کی جانچ پرکھ کا ایک اعلی نظام وضع کر دیا گیا ہے جب کہ تفسیر قرآن کا کام ہر زمانے کے بدلتے ماحول اور انداز سے کیا جاتا ہے لازمی نہیں کہ دور اول کا تفسیری انداز کسی دور میں اسی طرح مقبول رہے بلکہ زیادہ امکان تو یہی ہوتا ہے کہ اس کے انداز بیان میں فرق ہو جاتا ہے کبھی روایتی انداز تفسیر تو کبھی درایتی انداز بیان مقبول تھا تو کبھی فلسفیانہ انداز تفسیر اپنے زمانے کی ضرورت بن گیا اس لیے مفسرین حضرات کی بیان کردہ

روایات کو من وعن قبول کرنے سے پہلے اس کی تحقیق اشد ضروری ہے کیونکہ ممکن ہے حدیث کا مفہوم بیان کرتے ہوئے الفاظ میں اس قدر فرق ہو جائے کہ مطلب ہی بدل جائے یا اس دور کی کسی زبان زد عام روایت کو شہرت کی وجہ سے حدیث کے انداز سے پیش کر دیا گیا ہو یہی وجہ ہے کہ متعدد تفاسیر ی روایات کا تحقیق کرنے پر وجود ہی نہیں ملتا۔

15 قال (صلى الله عليه وسلم) (نفقة المرء على عياله صدقة) [109]

ترجمہ: مرد کا اپنے اہل وعیال پر خرچ کرنا بھی صدقہ ہے۔

یہ روایت بھی ان الفاظ کے ساتھ کتب حدیث میں موجود نہیں تاہم اس مفہوم کی حدیث (أفضل دينار دينار ينفقه الرجل على عياله، ودينار ينفقه الرجل على دابته في سبيل الله ودينار ينفقه الرجل على أصحابه في سبيل الله) صحیح ابن حبان میں موجود ہے دیکھیے: صحیح ابن حبان ج10 ص53 اور صحیح مسلم، مسند احمد اور صحیح ابن حزیمہ میں یہ الفاظ ہیں: وإن نفقتك على عيالك لك صدقة۔ دیکھیے: مسلم ج3 ص1253؛ مسند احمد ج3 ص50؛ صحیح ابن حزیمہ ج4 ص61

16 قال صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله مسمع ولا مراء ولا منان [110]

ترجمہ: فرمان نبوی ﷺ ہے اللہ تعالی سنانے والے، دکھاوا کرنے اور احسان جتلانے والی کی عبادت قبول نہیں کرتے۔

اس روایت میں بھی امام رازی کے نقل کردہ الفاظ (لا يقبل الله مسمع ولا مراء ولا منان) کتب احادیث میں موجود نہیں ہیں۔ یہ الفاظ تفسیر رازی کے تمام نسخوں میں اسی طرح نقل کیے گئے ہیں مگر یہ نحوی اعتبار سے بھی درست نہیں ہیں کیونکہ لفظ " مسمع " مفعول ہونے کی وجہ سے منصوب ہونا چاہیے جیسا کہ امام غزالی نے اس روایت کو نقل کیا ہے: لا يقبل الله من مسمع ولا مراء ولا منان مگر علامہ ابوالفضل عرقی اس کے بارے میں لکھتے ہیں لم أظفر به هكذا (ان الفاظ کے ساتھ یہ حدیث نہیں ملی)۔ دیکھیے: عبد الرحیم بن حسین، زین الدین ابوالفضل العراقی (1995) المغنی عن حمل الاسفار، مکتبہ دار طبریہ، طبع اول، ریاض، سعودی عرب ج1 ص166، اور علامہ سبکی فرماتے ہیں مجھے اس روایت کی تو سند ہی نہیں ملی (لم أجد له إسنادا) دیکھیے: تخریج احادیث احیاء العلوم للعراقی والسبکی والزبیدی (1987) دار العاصمہ، ریاض، طبع اول ج2 ص577۔ البتہ شعب الایمان بیہقی میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ موجود ہے: إن الله تعالى لا يقبل من مسمع ولا لاعب ولا لاه إلا من دعا ثبت القلب ۔ دیکھیے: شعب الایمان بیہقی ج2 ص382۔

17 وقال أيضا إن العبد ليعمل عملا في السر يكتبه الله له سرا فإن أظهره نقل من السر وكتب في العلانية، فإن تحدث به نقل من السر والعلانية وكتب في الرياء [111]

ترجمہ: حضور ﷺ نے یہ بھی فرمایا کہ ایک آدمی خفیہ کوئی عمل کرتا ہے اللہ تعالی اسے خفیہ لکھ دیتے ہیں اگر وہ آدمی اس عمل کو ظاہر کر دے تو اللہ تعالی اس کے اس عمل کو خفیہ سے ظاہری عمل میں منتقل کر کے لکھ دیتے ہیں اور اگر اسے بیان کر دیا تو اللہ تعالی اسے خفیہ اور ظاہری عمل سے ریاء میں منتقل کر کے لکھ دیتے ہیں۔

یہ حدیث کتب احادیث میں مذکور نہیں صرف امام غزالی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب احیاء العلوم میں اس کو نقل کیا ہے جس کے بارے میں علامہ ابوالفضل العراقی لکھتے ہیں یہ حدیث ضعیف ہے (أخرجه الخطيب في التاريخ من حديث أنس نحوه بإسناد ضعيف) دیکھیے: المغنی عن حمل الاسفار ج1 ص166۔

18 وقال عليه الصلاة والسلام «من أهدي إليه هدية وعنده قوم فهم شركاؤه فيها»[112]

ترجمہ: فرمان نبوی ﷺ ہے جس شخص کو دیگر افراد کے سامنے صدقہ دیا گیا وہ دیگر افراد بھی اس میں شریک ہونگے۔

اس روایت کے بارے میں علامہ ابن حسین عراقی لکھتے ہیں رواه العقيلي وابن حبان في الضعفاء والطبراني في الأوسط والبيهقي من حديث ابن عباس وقال العقيلي لا يصح في المتن حديث (اس روایت کو علامہ عقیلی اور ابن حبان نے ضعیف شمار کیا ہے اور علامہ عقیلی نے یہ بھی کہا ہے کہ اس مضمون کی کوئی حدیث صحیح ثابت نہیں) دیکھیے: تخریج احادیث احیاء العلوم للعراقی وابن السبکی ج2 ص597، علاوہ ازیں اس روایت کے بارے میں امام بخاری فرماتے ہیں: ويذكر عن ابن عباس: أن جلساءه شركاءه ولم يصح (یہ روایت ابن عباس سے منقول ہے مگر یہ صحیح نہیں ہے) دیکھیے: بخاری ج3 ص162۔اس حدیث کے بارے میں علامہ البانی نے بھی کافی طویل بحث کی ہے اور ثابت کیا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے دیکھیے: سلسلۃ الاحادیث الضعیفہ ج11 ص411۔

19 عن ابن عباس وقف رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما على أصحاب الصفة فرأى فقرهم وجدهم فطيب قلوبهم، فقال أبشروا يا أصحاب الصفة فمن لقيني من أمتي على النعت الذي أنتم عليه راضيا بما فيه فإنه من رفاقي[113]۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک دن حضور ﷺ اہل صفہ کے ساتھ رہے ان کا فقر واحتیاج اور جد و جہد دیکھی تو فرمایا کہ اے اہل صفہ مبارک ہو میری امت میں سے جو شخص بھی تمہاری حالت میں راضی برضاء فوت ہو جائے وہ میرا رفیق ہوگا۔

یہ حدیث تاریخ خطیب بغدادی کے حوالے سے کنزالعمال میں نقل کی گئی ہے۔ دیکھیے: کنزالعمال ج6 ص467 حدیث نمبر 16577۔ مگر دیگر کتب احادیث میں موجود نہیں البتہ علامہ زمخشری نے تفسیر کشاف میں ذکر کی ہے دیکھیے: تفسیر کشاف ج1 ص503۔ علامہ زیلعی نے اس حدیث کو نقل کر کے اس پر سکوت اختیار کیا ہے جس کا یہ مطلب ہے کہ انہیں اس کا حوالہ نہیں ملا دیکھیے: تخریج احادیث کشاف للزیلعی حدیث نمبر 130۔اس کے علاوی یہ حدیث تفسیر ثعلبی میں بھی بغیر سند کے مذکور ہے دیکھیے: تفسیر ثعلبی ج2 ص275۔ علامہ البانی اس حدیث کو بہت زیادہ ضعیف قرار دیتے ہیں دیکھیے: سلسلۃ الاحادیث الضعیفہ ج4 ص92۔ خلاصہ یہ ہے کہ یہ حدیث صحیح نہیں ہے۔

20 عن ابن مسعود رضي الله عنه إن الله يحب العفيف المتعفف ويبغض الفاحش البذيء السائل الملحف الذي إن أعطي كثيرا أفرط في المدح، وإن أعطي قليلا أفرط في الذم[114]

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اللہ تعالی پاکدامن سوال سے بچنے والے سے محبت کرتے ہیں اور بے حیاء، بے ہودہ گو اور چمٹ کر سوال کرنے والے سے نفرت کرتے ہیں اگر کسی نے زیادہ دے دیا تو خوب تعریف جھاڑ دی اور جس نے تھوڑا دیا اس کی مذمت کر دی۔

امام رازی کے نقل کردہ الفاظ کے ساتھ یہ روایت کتب احادیث میں موجود نہیں ہے تاہم یہ روایت حضرت فاطمۃ اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہما سے دوسرے مختلف الفاظ کے ساتھ مختلف کتب حدیث میں موجود ہے۔ دیکھیے: معجم کبیر طبرانی ج 18 ص 242 میں یہ الفاظ ہیں إن الله عز وجل يحب العفيف المتعفف أبا العيال، جب کہ شعب الایمان ج 8 ص 263 میں ان الفظ کے ساتھ مذکور ہے: إن الله عز وجل إذا أنعم على عبد نعمة يحب أن يرى أثر النعمة عليه، ويكره البؤس والتباؤس ويبغض السائل الملحف ويحب الحيي العفيف المتعفف۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام رازی اکثر روایات کو مکمل نقل کرنے کے بجائے اس کا مفہوم یا روایت بالمعنی کر دیتے ہیں۔

21 أنه صلى الله عليه وسلم لعن آكل الربا وموكله وشاهده وكاتبه والمحلل له [115]

ترجمہ: آپ ﷺ سے سود کھانے والے، سود کھلانے والے، گواہ بننے والے، لکھنے والے اور حلالہ کرانے والے پر لعنت کرنا ثابت ہے۔

یہ الفاظ مسند احمد اور معجم اوسط طبرانی کی روایت سے لیے گئے ہیں مکمل روایت یوں ہے: عن الحارث عن علي رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن آكل الربا وموكله وشاهديه وكاتبه والمحل والمحلل له والواشمة والمستوشمة، ومانع الصدقة ونهى عن النوح۔ دیکھیے: مسند احمد حدیث نمبر 1364، طبرانی، سلیمان بن احمد، ابوالقاسم، حافظ (1995) معجم اوسط طبرانی، دار الحرمین، طبع نامعلوم ج 7 ص 127 اور مسند بزار میں یہ الفاظ ہیں: لعن آكل الربا وموكله وشاهديه وكاتبه والمستحل والمستحل له والواشمة والموشومة ومانع صدقته، مسند بزار ج 3 ص 63، یہ روایت دیگر کتب احادیث میں بھی ہے مگر ان میں والمحل والمحلل له یا والمستحل والمستحل له کے الفاظ نہیں ہیں۔

سنن کبری میں ہے: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن آكل الربا وموكله وكاتبه ومانع الصدقة وكان ينهى عن النوح۔ سنن کبری حدیث نمبر 9334۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے منقول اس روایت کے تمام طرق میں ایک راوی الحارث بن عبد الله الأعور الهمداني الخارفي أبو زهير الكوفي ضعیف ہے اس کے بارے میں حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: كذبه الشعبي في رأيه ورمي بالرفض وفي حديثه ضعف۔ دیکھیے: (اسے علامہ شعبی نے جھوٹا قرار دیا ہے اور رافضیت کا الزام بھی لگایا ہے اور اس کی احادیث ضعیف ہیں) تقریب ج 1 ص 211، اس کے برعکس عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت درجہ صحیح کی حامل ہے اس کے الفاظ یہ ہیں: لعن آكل

الربا ، وموكله ، وشاهديه ، وكاتبه صحیح ابن حبان حدیث نمبر 5025، ابن ماجہ ج 2 ص 764 حدیث نمبر 2277، مسند طیالسی ج 1 ص 268، خلاصہ یہ ہے کہ امام رازی کے نقل کردہ الفاظ میں سے لعن آكل الربا وموكله ، وشاهديه وكاتبه تو صحیح روایات سے ثابت ہیں البتہ والمحل والمحلل له کے الفاظ کے راوی ضعیف ہیں۔

22 قال محمد بن سيرين: كنا في بيت ومعنا عكرمة، فقال رجل: يا عكرمة ما تذكر ونحن في بيت فلان ومعنا ابن عباس، فقال: إنما كنت استحللت التصرف برأيي، ثم بلغني أنه صلى الله عليه وسلم حرمه، فاشهدوا أني حرمته وبرئت منه إلى الله. (116)

ترجمہ : حضرت محمد بن سیرین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہم حضرت عکرمہ رضی اللہ عنہ کے پاس بیٹھے تھے کہ ایک آدمی نے بتایا کہ ہم ایک گھر میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے پاس تھے جہاں انہوں نے کہا کہ میں اپنی رائے سے ربوٰ الفضل کو حلال سمجھتا تھا مگر اب مجھے حدیث پہنچی ہے کہ یہ حرام ہے آپ گواہ رہنا میں بھی حرام سمجھتا ہوں۔

یہ روایت کتب حدیث میں موجود ہی نہیں۔

23 قال صلى الله عليه وسلم حرمة مال الإنسان كحرمة دمه (117)

ترجمہ : حضور ﷺ کا فرمان ہے: کسی انسان کا مال اس کے خون کی طرح حرام ہے۔

امام رازی کے ذکر کردہ الفاظ کے ساتھ یہ روایت کتب حدیث میں نہیں ہے البتہ اس مفہوم کی متعدد احادیث ہیں مثلاً مسند احمد میں ہے: سباب المسلم أخاه فسوق وقتاله كفر وحرمة ماله كحرمة دمه مسند احمد ج 7 ص 296، اور مجمع الزوائد ج 4 ص 172، سنن دار قطنی ج 3 ص 425 اور مسند بزار ج 5 ص 117 میں یہ الفاظ ہیں (حرمة مال المؤمن كحرمة دمه)

24 روي في قصة الإسراء أن النبي صلى الله عليه وسلم انطلق به جبريل إلى رجال كل واحد منهم كالبيت الضخم، يقوم أحدهم فتميل به بطنه فيصرع، فقلت: يا جبريل من هؤلاء قال الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَما يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطانُ مِنَ الْمَسِّ (118).

ترجمہ : حدیث اسراء کی روایت میں ہے کہ حضرت جبرائیل علیہ السلام حضور ﷺ کو گھروں جیسے موٹے آدمیوں کے پاس لے گئے جو اٹھنا چاہتے تھے مگر بھاری پیٹ کی وجہ سے گر پڑتے آپ ﷺ کے پوچھنے پر جبرائیل علیہ السلام نے فرمایا ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَما يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطانُ مِنَ الْمَسِّ﴾۔

یہ روایت تفسیر بغوی ج 1 ص 341 میں مذکور تو ہے مگر کسی حدیث کی کتاب میں موجود نہیں صرف مسند حارث میں ان الفاظ کے ساتھ ہے: ثم مضيت حتى انتهيت الى سابلة آل فرعون فإذا رجال بطونهم كالبيوت إذا عرض آل فرعون على النار غدوا وعشيا فيوقفون لآل فرعون مستلقين على ظهورهم وبطونهم فيثردونهم آل فرعون ثردا بأرجلهم فقلت من هؤلاء يا جبريل قال هؤلاء

أكلة الربا ثم تلي رسول الله صلى الله عليه و سلم الذين يأكلون الربوا (حضور ﷺ فرماتے ہیں کہ پھر میں آگے بڑھا جہاں فرعون کے لوگوں کا راستہ تھا وہاں کچھ لوگ گھروں کے برابر پیٹوں والے لیٹے ہوئے تھے جن کو آل فرعون صبح شام روند کر چلتے تھے میں نے جبرائیل علیہ السلام سے ان کے بارے میں پوچھا تو انہوں بتایا کہ یہ سود خور لوگ ہیں پھر حضور ﷺ نے یہ آیت تلاوت فرمائی)۔ دیکھیے: علی بن سلیمان بن ابو بکر ہیثمی، نور الدین الحافظ (1992) بغیۃ الباحث عن زوائد مسند حارث، مرکز خدمۃ السنہ والسیرہ، طبع اول ج 1 ص 170۔

25 خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من الدنيا وما سألناه عن الربا[119]

ترجمہ: حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فرمان ہے کہ حضور ﷺ سے دنیا سے چلے گئے مگر ہم ان سے ربا کی تفصیل بارے نہ جان سکے۔

یہ حدیث امام رازی کے ذکر کردہ الفاظ کے ساتھ کتب حدیث میں نہیں یہ بھی روایت بالمعنی کی گئی ہے حدیث کے الفاظ ابن ماجہ میں یہ ہیں: إن آخر ما نزلت آية الربا وإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قبض ولم يفسرها لنا ، فدعوا الربا والريبة یہ حدیث درجہ صحیح کی ہے: ابن ماجہ ج 2 ص 764، اور مسند احمد میں یہ الفاظ ہیں: قال عمر إن آخر ما نزل من القرآن آية الربا، وإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قبض ولم يفسرها، فدعوا الربا والريبة دیکھیے: مسند احمد ج 1 ص 361۔

26 الأغنياء يدخلون الجنة بعد الفقراء بخمسمائة عام[120]

ترجمہ: حضور ﷺ کا فرمان گرامی ہے کہ غنی لوگ فقیروں سے پانچ سو سال بعد جنت میں جائیں گے۔

امام رازی کے نقل کردہ الفاظ کتب حدیث میں نہیں ہیں یہ بھی روایت بالمعنی ہے ترمذی میں یہ الفاظ ہیں: يدخل فقراء المسلمين الجنة قبل أغنيائهم بنصف يوم وهو خمسمائة عام امام ترمذی نے اس حدیث کو ھذا حدیث حسن صحیح قرار دیا ہے۔ دیکھیے: ترمذی ج 4 ص 578، اور مسند احمد میں یہ الفاظ ہیں: يدخل فقراء المسلمين الجنة قبل أغنيائهم بنصف يوم ، وهو خمس مائة عام ۔ دیکھیے مسند احمد ج 14 ص 208۔ اس کی سند کے تمام راوی ثقہ ہیں سند یوں ہے: حدثنا عفان ان کے بارے میں حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: ثقة ثبت (ثقہ اور ثابت ہیں) تقریب ج 1 ص 681، حدثنا حماد بن سلمة ان کے بارے میں ابن حجر فرماتے ہیں: ثقه عابد أثبت الناس دیکھیے: تقریب ج 1 ص 268، عن محمد بن عمرو ان کے بارے میں ابن حجر فرماتے ہیں: صدوق له أوهام دیکھیے: تقریب ج 1 ص 884 ، عن أبي سلمة ، ان کے بارے میں ابن حجر فرماتے ہیں: ثقة مكثر دیکھیے: تقریب ج 1 ص 1155، عن أبي هريرة ، یہ صحابی ہیں۔

27 وفي الحديث ۔۔۔ الملك ينادي كل يوم اللهم يسر لكل منفق خلفا ولممسك تلفا[121]

ترجمہ: حدیث ہے کہ ایک فرشتہ روزانہ دعاء کرتا رہتا ہے اے اللہ خرچ کرنے والے اچھا بدلہ دے۔

امام رازی کے نقل کردہ الفاظ: اللهم يسر لكل منفق خلفا و لممسك تلفا کتب حدیث میں نہیں ہیں یہ بھی روایت بالمعنی ہے دیگر کتب احادیث میں یہ الفاظ ہیں اللهم عجل لمنفق خلفا وعجل لممسك تلفا۔ دیکھیے: مستدرک حاکم ج5 ص523، اللهم عجل لمنفق خلفا وأعط ممسكا تلفا۔ دیکھیے: مسند ابوداؤد طیالسی ج2 ص323، اللهم أعط لمنفق خلفا وعجل لممسك تلفا ۔ دیکھیے: مسند احمد ج13 ص419۔

28 من لم يدع المخابرة فليأذن بحرب من الله ورسوله[122]

ترجمہ: روایت جابر رضی اللہ عنہ میں ہے کہ جو پھل آنے سے پہلے بیع کرنا نہ چھوڑے وہ اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ جنگ کے لئے تیار رہے۔

امام رازی کے نقل کردہ الفاظ کتب حدیث میں نہیں البتہ اس مفہوم اور مطلب کی احادیث کی کافی تعداد کتب احادیث میں ہے مثلا: من لم يذر المخابرة، فليأذن بحرب من الله ورسوله۔ دیکھیے: صحیح ابن حبان ج 11 ص611، مستدرک حاکم ج2 ص342، ابوداؤد ج4 ص147

29 لا يحل دين رجل مسلم فيؤخره إلا كان له بكل يوم صدقة[123]

ترجمہ: حضور ﷺ کا فرمان کہ ہے جو آدمی اپنے مسلمان کے قرض میں مہلت دے اسے ہر دن کی مہلت پر پورے دن کا ثواب ملے گا۔

امام رازی کے ذکر کردہ الفاظ: لا يحل دين رجل مسلم فيؤخره إلا كان له بكل يوم صدقة حدیث کی کتب میں نہیں ہیں البتہ اس مفہوم کی متعدد احادیث کتب احادیث میں موجود ہیں۔ دیکھیے: من أنظر معسرا كان له بكل يوم صدقة ومن أنظره بعد حله كان له مثله في كل يوم صدقة ابن ماجہ ج 2 ص 808، مسند احمد ج38 ص69 مگر علامہ ابن العراقی فرماتے ہیں: وسنده ضعيف ورواه أحمد والحاكم وقال صحيح على شرط الشيخين دیکھیے: تخریج احیاء العلوم للعراقی ج2 ص1038، کیونکہ اس میں ایک راوی نفيع بن الحارث أبو داود الأعمى الدارمي ہے جس کے بارے میں ابن حجر لکھتے ہیں: يقال له نافع متروك وقد كذبه بن معين دیکھیے: تقریب ج1 ص1008، مگر مستدرک حاکم کی روایت کو مسند احمد کی روایت کی طرح ضعیف قرار دینا حیرت کی بات ہے کیونکہ جہاں تک ابن ماجہ اور مسند احمد کی روایت کا تعلق ہے تو اس میں اگرچہ یہ راوی موجود ہے جبکہ مستدرک کی سند تو ثقات پر مشتمل ہے سند یہ ہے: حدثنا أبو محمد أحمد بن عبد الله المزني وأبو سعيد أحمد بن يعقوب الثقفي ، قالا : حدثنا أبو جعفر محمد بن عبد الله الحضرمي ، حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة ، حدثنا عفان ثنا عبد الوارث بن سعيد ، حدثنا محمد بن جحادة ، عن سليمان بن بريدة ، عن أبيه قال اس میں ابو محمد احمد بن عبد اللہ المزنی مشہور امام ہیں، ابو جعفر محمد بن عبد اللہ الحضری کے بارے میں علامہ یوسف مزی فرماتے ہیں قال أبو حاتم صدوق ثقة وروى له البخاري والترمذي

والنسائي. (ابو حاتم نے انہیں ثقہ کہا ہے اور ان کی روایات بخاری ترمذی اور نسائی میں ہیں) دیکھیے: تہذیب الکمال فی اسماء الرجال ج 1 ص 369 ،اور ابو بکر بن ابو شیبہ کے بارے میں حافظ ابن حجر لکھتے ہیں : قال العقيلي وصالح الطرابلسي ليس به بأس وقال الخليلي كان ثقة روى عنه الحفاظ وقال مسلمة بن قاسم الأندلسي كوفي ثقة (عقیلی اور خلیلی کے نزدیک یہ قابل قبول اور ثقہ ہیں)۔دیکھیے تہذیب التہذیب ج 1 ص 136،اور عفان بن مسلم بن عبد اللہ الصفار کے بارے میں علامہ زرکلی فرماتے ہیں : قال الذهبي: هو من مشايخ الإسلام والأئمة الأعلام (امام ذہبی فرماتے ہیں کہ یہ شیخ الاسلام اور امام ہیں)۔دیکھیے اعلام ج 4 ص 238 اور عبد الوارث بن سعید بن ذکوان التمیمی العنبری کے بارے میں ابن حجر لکھتے ہیں : قال أبو زرعة ثقة وقال أبو حاتم صدوق ۔۔۔قال النسائي ثقة ثبت وقال ابن سعد كان ثقة حجة ۔۔۔قلت هذا قول ابن حبان في الثقات قال وكان قدريا متقنا في الحديث (ابو زرعہ ،ابو حاتم ،نسائی،ابن سعد اور ابن حبان انہیں ثقہ قرار دیتے ہیں اور ابن حبان فرماتے ہیں کہ یہ فرقہ قدریہ سے متاثر مگر حدیث میں مضبوط تھے)۔دیکھیے تہذیب التہذیب ج 6 ص 443،اور محمد بن جحادۃ الاودی الإیامی الکوفی کے بارے میں علامہ یوسف مزی لکھتے ہیں : قال أبو طالب عن أحمد بن حنبل: محمد بن جحادة من الثقات وقال عبد الرحمن بن أبي حاتم سألت أبي عنه، فقال: ثقة، صدوق وقال أبو عبيد الآجري عن أبي داود: كان لا يأخذ إلا عن كل وأثنى عليه. وقال النسائي: ثقة. وذكره ابن حبان في كتاب الثقات (امام احمد بن حنبل ،ابو حاتم ،نسائی اور ابن حبان نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے) دیکھیے: تہذیب الکمال فی اسماء الرجال ج 24 ص 578،اور سلیمان بن بریدۃ بن الحصیب الاسلمي المروزی کے بارے میں علامہ مزی لکھتے ہیں : وقال أبو طالب عن أحمد بن حنبل: سليمان بن بريدة أوثق من عبد الله بن بريدة. ۔۔۔وقال إسحاق بن منصور عن يحيى بن معين، وأبو حاتم ثقة وقال أحمد بن عبد الله العجلي سليمان بن بريدة، وعبد الله بن بريدة كانا توأما تابعيين ثقتين (احمد بن حنبل یحی بن معین ابو حاتم ابن عجلی نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے) دیکھیے تہذیب الکمال فی اسماء الرجال ج 11 ص 371،اور بریدۃ بن الحصیب بن عبد اللہ تو صحابی ہیں اس لیے اس حدیث کو مسند احمد کی روایت کے ساتھ ضعیف قرار دینا ناقابل فہم ضرور ہے اور پھر اس کے متعدد شواہد بھی موجود ہیں مثلا مسلم میں ہے: من أنظر معسرا أو وضع عنه، أظله الله في ظله .دیکھیے: مسلم ج 4 ص 2301، ترمذی میں ہے : من أنظر معسرا، أو وضع له، أظله الله يوم القيامة تحت ظل عرشه يوم لا ظل إلا ظله اور اس کے بعد امام ترمذی لکھتے ہیں : وفي الباب عن أبي اليسر، وأبي قتادة، وحذيفة، وابن مسعود، وعبادة، وجابر: حديث أبي هريرة حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه . (اس مضمون کی احادیث ابو الیسر ، قتادہ، حذیفہ ،ابن مسعود، عبادہ اور حضرت جابر سے بھی منقول ہیں) دیکھیے: ترمذی ج 3 ص 591۔اس لیے علامہ ابن العراقی کا اتنے شواہد کی موجودگی کے باوجود اور ثقہ راویوں کی روایت کو ضعیف قرار

دینا محل نظر ہے

30 والنبي صلى الله عليه وسلم يقول بعثت بالحنيفية السهلة السمحة[124]

ترجمہ: حضور ﷺ کا فرمان بھی ہے کہ مجھے آسان اور خالص دین دے کر بھیجا گیا ہے۔

ان الفاظ کے ساتھ یہ روایت بھی کتب احادیث میں موجود نہیں ہے۔اس روایت کے بارے میں علامہ عراقی فرماتے ہیں: حديث بعثت بالحنيفية السمحة السهلة رواه أحمد من حديث أبي أمامة بسند ضعيف دون قوله السهلة وله وللطبراني من حديث ابن عباس (أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة) وفيه محمد بن إسحاق ورواه بالعنعنة۔ یہ روایت ان الفاظ بعثت بالحنيفية السمحة کے ساتھ مسند احمد میں موجود تو ہے مگر ضعیف ہے جب کہ طبرانی میں یہ روایت الفاظ کی تبدیلی کے ساتھ ہے مگر اس میں ایک راوی محمد بن اسحاق ہیں اور ان کی روایت معنعن ہے۔دیکھیے: المغنی عن حمل الاسفار ج2 ص1060۔

31 خير الشهود من شهد قبل أن يستشهد[125]

ترجمہ: حضور ﷺ کا فرمان ہے کہ بہترین گواہ وہ ہے جو بغیر مطالبہ کے گواہی دیدے۔

امام رازی کے نقل کردہ الفاظ (خير الشهود من شهد قبل أن يستشهد) کتب احادیث میں نہیں البتہ اس مفہوم کی متعدد روایات ہیں یہاں بھی امام رازی نے روایت بالمعنی کی ہے مسلم میں یہ الفاظ ہیں: ألا أخبركم بخير الشهداء الذي يأتي بشهادته قبل أن يسألها (کیا میں تمہیں بہترین گواہ بتاؤں وہ ہے جو درخواست کیے جانے سے پہلے ہی گواہی دے دے) دیکھیے: مسلم ج3 ص1344، دیگر کتب حدیث میں یہ الفاظ ہیں: خير الشهود من أدى شهادته قبل أن يسألها دیکھیے: مسند احمد ج36 ص18؛ ابن ماجہ ج2 ص792؛ مسند بزار ج9 ص236؛ معجم کبیر للطبرانی ج5 ص232

32 عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: ما حدث العبد به نفسه من شر كانت محاسبة الله عليه بغم يبتليه به في الدنيا أو حزن أو أذى، فإذا جاءت الآخرة لم يسأل عنه ولم يعاقب عليه[126]

ترجمہ: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ہر آدمی کی غلط کاریوں کا دنیا میں غم اور تکالیف کے ذریعے اللہ تعالیٰ محاسبہ کرتے ہیں لیکن آخرت میں اس پر کوئی مؤاخذہ اور پکڑ نہیں ہوگی۔

امام رازی کے نقل کردہ الفاظ کتب احادیث میں نہیں ہیں البتہ اس مفہوم کی روایات درج ذیل الفاظ کے ساتھ متعدد کتب احادیث میں موجود ہیں: ما يصيب المسلم، من نصب ولا وصب، ولا هم ولا حزن ولا أذى ولا غم، حتى الشوكة يشاكها، إلا كفر الله بها من خطاياه دیکھیے: بخاری ج7 ص114، صحیح ابن حبان ج7 ص166، مسند احمد ج14 ص147۔، فقالت لقد سألتني عن شيء ما سألني عنه أحد منذ سألت عنه

رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال هذه معاتبة الله عز وجل للعبد مما يصيبه من الحمى والحزن والنكبة حتى البضاعة يضعها في كمه فيفقدها فيفزع لها فيجدها في ضبنه حتى إن العبد ليخرج من ذنوبه كما يخرج التبر الأحمر من الكير ۔ دیکھیے مسند ابو داؤد طیالسی ج 3 ص 160، ترمذی ج 5 ص 221 شعب الایمان ج 12 ص 250۔ البتہ اس میں ایک راوی علی بن زید بن جدعان جس کا اصل نام علی بن زید بن عبداللہ ہے ضعیف ہے۔ دیکھیے: تقریب ج 1 ص 696۔ لیکن چونکہ اس روایت کی شاہد سابق روایت موجود ہے اس لیے یہ درجہ حسن میں قابل قبول ہو گی۔

33 يروى عن ابن عباس أنه قال: لما نزلت هذه الآية جاء أبو بكر وعمر وعبد الرحمن بن عوف ومعاذ وناس إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقالوا: يا رسول الله كلفنا من العمل ما لا نطيق إن أحدنا ليحدث نفسه بما لا يحب أن يثبت في قلبه، وإن له الدنيا، فقال النبي صلى الله عليه وسلم فلعلكم تقولون كما قال بنو إسرائيل سمعنا وعصينا قولوا سمعنا وأطعنا، فقالوا سمعنا وأطعنا واشتد ذلك عليهم فمكثوا في ذلك حولا فأنزل الله تعالى: لا يكلف الله نفسا إلا وسعها فنسخت هذه الآية، فقال صلى الله عليه وسلم: «إن الله تجاوز عن أمتي ما حدثوا به أنفسهم ما لم يعملوا أو يتكلموا به[127]

ترجمہ: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اس آیت کے نازل ہونے پر چند صحابہ کرام رضی اللہ عنہم آپ ﷺ کے پاس آئے اور کہنے لگے کہ اس حکم کو بجالانا ہماری استطاعت اور طاقت سے باہر ہے کیونکہ بسا اوقات ہمیں ایسے وسوسے بھی آتے ہیں کہ جنہیں پوری دنیا مل کے جانے پر بھی زبان پر نہیں لایا جاسکتا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ تو کیا پھر آپ بنی اسرائیل کی طرح "سمعنا و عصینا" (ہم نے سنا مگر مانا نہیں) کہیں گے آپ یہ کہیں " سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا " جس پر تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہ م نے ایسا ہی کہا مگر یہ بات ان کے لیے بہت گراں رہی ایک سال بعد اللہ تعالیٰ نے آیت ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ نازل فرمائی جس میں سابقہ حکم کو ختم کر دیا اور حضور ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے میری امت کے ان تمام وسوسوں کو معاف فرما دیا جن پر عمل نہیں کیا اور زبان نے نہیں بولا۔

امام رازی کے نقل کردہ واقعہ پر مشتمل روایت متعدد کتب میں موجود ہے دیکھیے: مسلم ج 1 ص 115، صحیح ابن حبان ج 1 ص 350، مستدرک حاکم ج 2 ص 343، ترمذی ج 5 ص 221، شعب الایمان ج 1 ص 501، مسند احمد ج 3 ص 497، البتہ ان کے الفاظ میں کافی اختلاف ہے اس روایت کے بارے علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے لکھا ہے: قال الثعلبي ۔۔۔ وهذا من عيوب كتابه ومن تبعه عليه يجمعون الأقوال عن الثقات وغيرهم ويسوقون القصة مساقا واحدا على لفظ من يرمى بالكذب أو الضعف الشديد ويكون أصل القصة صحيحا والنكارة في ألفاظ زائدة كما في هذه القصة من تسمية الذين ذكروا وفي كثير من

الألفاظ التي نقلت والسياق في هذه بخصوصها إنما هو لبعضهم (اس حدیث کو علامہ ثعلبی نے نقل کیا ہے مگر علامہ ثعلبی اور اور ان کے طریقہ پر چلنے والوں نے ایک غلط روش اختیار کرلی ہے کہ ایک ثقہ راوی کی روایت نقل کرتے ہیں مگر اس مضمون سے متعلق غیر ثقہ راویوں کے الفاظ کو بھی خلط کرکے ایک ہی روایت بناڈالتے ہیں جس کی وجہ سے اصل اور صحیح واقعہ میں منکر الفاظ بھی شامل ہو جاتے ہیں ملخص) دیکھیے: العجاب فی بیان الاسباب ج 1 ص 654۔

34 روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: إن الله تعالى إذا جمع الخلائق يخبرهم بما كان في نفوسهم، فالمؤمن يخبره ثم يعفو عنه، وأهل الذنوب يخبرهم بما أخفوا من التكذيب والذنب[128].

ترجمہ: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اللہ تعالیٰ روز قیامت تمام مخلوقات کو اکٹھا کرکے ان کے دلوں کے تمام راز ظاہر کریں گے مومنوں کے معاف کردیں گے اور کافروں کو جتلادیئے جائیں گے۔

یہ روایت کتب حدیث میں موجود نہیں ہے اگرچہ اس روایت کو کتب تفسیر میں نقل کیا گیا ہے مگر امام رازی نے یہاں بھی روایت بالمعنی کی ہے۔ دیکھیے: تفسیر ابن ابی حاتم میں یہ الفاظ ہیں: عن ابن عباس قوله: فيغفر لمن يشاء قال فأما المؤمنون، فيخبرهم ويغفر لهم ما حدثوا به أنفسهم۔ دیکھیے: تفسیر ابن ابی حاتم ج 2 ص 575، تفسیر طبری میں یہ الفاظ ہیں: عن ابن عباس، قوله إن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله فإنها لم تنسخ، ولكن الله عز وجل إذا جمع الخلائق يوم القيامة يقول الله عز وجل: إني أخبركم بما أخفيتم في أنفسكم مما لم تطلع عليه ملائكتي فأما المؤمنون فيخبرهم ويغفر لهم ما حدثوا به أنفسهم، وهو قوله يحاسبكم به الله يقول يخبركم وأما أهل الشك والريب، فيخبرهم بما أخفوا من التكذيب وهو قوله فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء. دیکھیے: تفسیر طبری ج 5 ص 129، ابن کثیر ج 1 ص 732، در منثور ج 3 ص 417۔

35 كل امرىء أحق بكسبه من والده وولده وسائر الناس أجمعين [129]

"ہر آدمی اپنی کمائی کا اپنے والد اولاد اور سارے لوگوں سے زیادہ حقدار ہے۔

امام رازی کے نقل کردہ الفاظ: كل امرىء أحق بكسبه من والده وولده وسائر الناس أجمعين کتب احادیث میں نہیں البتہ اس مفہوم کی یہ روایت موجود ہے كل أحد أحق بماله من والده وولده والناس أجمعين دیکھیے: دار قطنی ج 5 ص 422؛ سنن کبری بیہقی ج 10 ص 539 مگر علامہ البانی نے اسے ضعیف کہا ہے دیکھیے: سلسلۃ الاحادیث الضعیفہ ج 1 ص 534

36 وروي أنه صلى الله عليه وسلم كان إذا أراد أن يذكر حاجته شد خيطا في أصبعه[130]

ترجمہ: حضور ﷺ سے روایت ہے کہ جب انہیں کوئی کام یاد رکھنا ہوتا تو وہ اپنی انگلی پر دھاگہ باندھ لیتے تھے۔

امام رازی کے نقل کردہ الفاظ تو کتب حدیث میں نہیں ہیں البتہ اس مضمون کی روایت معجم کبیر طبرانی میں ہے: عن رافع بن خديج، قال رأيت في يد النبي صلى الله عليه وسلم خيطا فقلت: ما هذا قال أستذكر به (میں نے حضور ﷺ کے ہاتھ میں ایک دھاگہ بندھا دیکھا تو میں پوچھا تو آپ ﷺ نے فرمایا بات یاد رکھنے کے لیے باندھا ہے) دیکھیے: معجم کبیر ج 4 ص 282، اس مضمون کی چند ایک دیگر روایات بھی ہیں مگر علامہ زیلعی ان تمام روایات کو ضعیف قرار دیتے ہیں۔ دیکھیے: نصب الرایہ فی تخریج احادیث الہدایہ ج 4 ص 238، اور ابوالحسن ہیثمی فرماتے ہیں: رواه الطبراني في الكبير، وفيه غياث بن إبراهيم، وهو ضعيف جدا (اس روایت کو طبرانی نے بھی نقل کیا ہے مگر اس میں ایک راوی غیاث بن ابراہیم ہے جو کہ ضعیف ہے) دیکھیے: مجمع الزوائد ج 1 ص 166۔

37 روى عمران بن الحصين أن النبي صلى الله عليه وسلم قال المريض يصلي جالساً فإن لم يستطع فعلى جنب [131]

ترجمہ: عمران بن حصین روایت فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ مریض بیٹھ کر نماز پڑھے اگر اسے اس کی طاقت نہ ہو تو لیٹ کر پڑھے۔

امام رازی کے نقل کردہ الفاظ کتب احادیث میں نہیں البتہ اس مضمون کی متعدد احادیث موجود ہیں بخاری میں موجود ہیں مثلا: صل قائما، فإن لم تستطع فقاعدا فإن لم تستطع فعلى جنب (کھڑے ہو کر نماز پڑھو اگر طاقت نہ ہو تو بیٹھ کر اور اگر اس کی بھی طاقت نہ ہو تو پہلو کے بل پڑ ہو) بخاری ج 2 ص 48، مستدرک حاکم ج 1 ص 451۔

38 الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة [132]

ترجمہ: استواء (عرش) کا معنی معلوم ہے اس کی کیفیت مجہول اور اس پر ایمان لانا واجب اور اس بارے میں سوالات بدعت ہیں۔

امام رازی کے نقل کردہ الفاظ (الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة) کتب احادیث میں نہیں ہیں البتہ ان الفاظ کے قریب روایات درج ذیل کتب میں موجود ہیں: حلیۃ الاولیاء ج 6 ص 325؛ عثمان بن سعید الدارمی ابو سعید (1985) الرد علی الجہمیہ، دار السلفیہ، الکویت طبع اول، ج 1 ص 55؛ بیہقی، احمد بن حسین بن علی بن موسی الخراسانی (1993) الاسماء والصفات، مکتبہ سوادی، سعودی عرب، طبع اول ج 2 ص 305

39 من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار [133]

ترجمہ: جو آدمی اپنی رائے اور خیال سے تفسیر کرتا ہے وہ اپنا ٹھکانہ جہنم سمجھ لے۔

یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ جو امام رازی نے نقل کیے ہیں کتب احادیث میں نہیں البتہ اس مضمون کی روایات ان الفاظ کے ساتھ موجود ہیں (من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار) ترمذی ج 5 ص 199، (من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار) شعب الایمان ج 3 ص 539؛ مسند بزار ج

11 ص 61، مگر علامہ البانی نے اسے ضعیف قرار دیا ہے دیکھیے : سلسلۃ الاحادیث الضعیفہ ج 4 ص 265 حدیث 1783 کیونکہ اس روایت کا دار و مدار عبدالاعلی بن عامر ثعلبی پر ہے جسے علامہ ابن حجر عسقلانی نے " صدوق یهم "قرار دیا ہے دیکھیے : تقریب ج 1 ص 561۔اور علامہ ابوشبہہ نے تو اس روایت کو اسرائیلیات میں شمار کیا ہے دیکھیے : ج 1 ص 78 مگر خود ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے۔دیکھیے : مطالب عالیہ ج 12 ص 640 حدیث نمبر 3048 اس لیے علامہ ابن حجر کا اس حدیث کو صحیح قرار دینا محل غور ہے۔

40 التعظيم لأمر الله والشفقة على خلق الله [134]

ترجمہ : اللہ تعالیٰ کے لیے تعظیم کرنا اور مخلوق خدا پر شفقت کرنا۔

یہ حدیث موضوع ہے دیکھیے : محمد درویش حوت (1983) اسنی المطالب فی احادیث مختلفۃ المراتب، دار الکتاب العربی بیروت، طبع نامعلوم ج 1 ص 161،

41 عن أبي عبيدة بن الجراح أنه قال قلت يا رسول الله أي الناس أشد عذابا يوم القيامة قال رجل قتل نبيا أو رجلا أمر بالمعروف ونهى عن المنكر وقرأ هذه الآية ثم قال يا أبا عبيدة قتلت بنو إسرائيل ثلاثة وأربعين نبيا من أول النهار في ساعة واحدة فقام مائة رجل وإثنا عشر رجلا من عباد بني إسرائيل فأمروا من قتلهم بالمعروف ونهوهم عن المنكر فقتلوا جميعا من آخر النهار في ذلك اليوم [135]

ترجمہ : حضرت ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں نے حضور ﷺ سے پوچھا کہ قیامت کے دن کس شخص کو سب سے زیادہ عذاب ہو گا تو آپ ﷺ نے فرمایا جس نے کسی نبی یا نیکی کا حکم دینے والے اور برائی سے روکنے والے کو قتل کیا پھر آپ ﷺ نے یہی آیت تلاوت فرمائی اور فرمایا اے ابو عبیدہ ! بنی اسرائیل نے ایک ہی دن کے شروع حصے کے ایک ہی گھنٹے میں تینتالیس انبیاء کو قتل کر دیا اس کے بعد بنی اسرئیل کے ایک سو بارہ عابد اٹھے انہیں بھی اسی دن کے پچھلے حصے کی ایک ہی ساعت میں قتل کر دیا۔

یہ روایت اگرچہ تفاسیر کی متعدد کتابوں میں موجود ہے مثلا تفسیر قرطبی ج 4 ص 46؛ تفسیر البسیط ج 5 ص 133؛ بحر محیط ج 2 ص 430؛ تفسیر در منثور ج 3 ص 492؛ آلوسی، ابو الفضل شہاب الدین سید محمود بغدادی (سن طبع ندارد) تفسیر روح المعانی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ندارد ج 3 ص 109؛ بغوی ج 2 ص 221؛ طبری ج 5 ص 291؛ تفسیر ثعلبی ج 3 ص 36؛ اللباب فی علوم الکتاب ج 5 ص 113 مگر یہ ضعیف حدیث ہے مسند بزار میں نقل کرنے کے بعد اس کی تضعیف کی گئی ہے (هذا الحديث لا نعلمه يروى عن رسول الله ﷺ بهذا اللفظ إلا من هذا الوجه ، عن أبي عبيدة ، ولا نعلم له طريقا ، عن أبي عبيدة غير هذا الطريق) دیکھیے : مسند بزار ج 4 ص 109، اور مجمع الزوائد میں امام ابو الحسن نور الدین علی بن ابو بکر بن سلیمان ہیثمی فرماتے ہیں کہ اس میں موجود دو راویوں کو میں نہیں جانتا (وفيه ممن لم أعرفه اثنان) دیکھیے : مسند بزار ج 7 ص 272 اور علامہ سبکی فرماتے ہیں کی مجھے اس کی سند

ہی نہیں ملی (لم أجد له إسنادا) دیکھیے: تخریج احادیث احیاء العلوم ج3 ص1356، اسی لیے علامہ البانی نے بھی اسے "بہت زیادہ منکر" قرار دیا ہے دیکھیے: سلسلۃ الاحادیث الضعیفہ ج6 ص298

فصل پنجم

تفسیر مفاتیح الغیب کے مختلف نسخوں کا تقابلی جائزہ اور اغلاط کی نشان دہی

1. ج7 ص7 نسخہ " الف ، ج اور د" میں اس مقام پر عبارت یوں ہے« وكمال حال الأشجار أن لا تكون مورقة خضرة » اس میں حرف« لا» صحیح نہیں بلکہ نسخہ (ب) میں اس مقام پر حرف « لا » کے بغیر جملہ صحیح ہے۔
2. ص10 نسخہ " د" میں اس مقام پر عبارت یوں ہے« فكيف لا يقول ذلك والمطع لا يكون له جزع » جو کہ کتابت کی غلطی ہے نسخہ " الف، ب اور ج" میں اس جگہ یوں ہے « فكيف لا يقول ذلك والمطيع لا يكون له جزع » اور یہی صحیح ہے کیونکہ اسم فاعل کا صیغہ مطیع ہی ہے۔
3. ص38 نسخہ " د" میں اس مقام پر عبارت یوں ہے « لأنه لا يقال للطير إذا طار » اس میں ایک لفظ« سعی » رہ گیا ہے جو کہ صحیح نہیں جب کہ نسخہ " الف، ب اور ج" میں اس مقام پر لفظ« سعی » بھی موجود ہے اور عبارت یوں ہے « لأنه لا يقال للطير إذا طار سعى » اور یہی صحیح ہے کیونکہ اس کے بغیر معنی ہی درست نہیں ہو سکتے۔
4. ص 45 نسخہ "الف، ج اور د" میں اس مقام پر عبارت یوں ہے « لأنه يستغني بكل واحد منهما فيكون غنيا عنهما معا » جو کہ صحیح نہیں ہے اس میں یہاں ایک پورا جملہ غائب ہے جب کہ نسخہ "ب" میں عبارت یوں ہے « لأنه يستغني بكل واحد منهما عن كل واحد منهما فيكون غنيا عنهما معا» اور یہی صحیح ہے۔
5. ص 54 " نسخہ د" میں اس مقام پر عبارت یوں ہے« أن الطيب هو الحلال والخبيث هو حجة » یہ صحیح نہیں جب کہ نسخہ " الف ، ب اور ج" میں اس مقام پر « أن الطيب هو الحلال والخبيث هو الحرام » ہے اور یہی صحیح ہے۔

ص57 نسخہ " الف، ب، ج اور د" چاروں میں اس مقام پر عبارت یوں ہے« إنني لست بمرهون فقر » یہ صحیح نہیں تاج العروس اور لسان العرب میں یوں ہے: أنني لست بموهون فقر اور یہی صحیح ہے۔ دیکھیے: مرتضی الزَّبیدی، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسینی، ابو الفیض (2000ء)، تاج العروس من جواهر القاموس، مجلس وطنی للثقافۃ والفنون والآداب، کویت طبع اول ج36 ص115؛ محمد بن مکرم بن علی، ابو الفضل، جمال الدین ابن منظور الانصاري الرويفعى (سن طبع ندارد) لسان العرب، دار صادر، بیروت ج13 ص454

6. ص64 یہاں بھی امام رازی کے نقل کردہ الفاظ (لا يقبل الله مسمع ولا مراء ولا منان) کتب احادیث میں موجود نہیں ہیں۔ یہ الفاظ تفسیر رازی کے تمام نسخوں میں اسی طرح نقل کیے گئے ہیں مگر یہ نحوی اعتبار سے بھی درست نہیں ہیں یہ سہو ناسخ ہی ممکن ہو سکتا ہے امام رازی جیسے عالم سے ایسی غلطی بہت ہی بعید ہے کیونکہ لفظ " مسمع " مفعول ہونے کی وجہ سے منصوب ہونا چاہیے یا پھر کسی حرف جر کی وجہ سے مجرور ہونا چاہیے جیسا کہ امام غزالی نے اس روایت کو نقل کیا ہے: لا يقبل الله من مسمع ولا مراء ولا منان مگر علامہ ابو الفضل عرقی اس کے بارے میں لکھتے ہیں لم أظفر به هكذا (ان الفاظ کے ساتھ یہ حدیث نہیں ملی)۔ دیکھیے : عبد الرحیم بن حسین، زین الدین ابو الفضل العراقی (1995) المغنی عن حمل الاسفار، مکتبہ دار طبریہ، طبع اول، ریاض، سعودی عرب ج 1 ص 166 اور علامہ سبکی فرماتے ہیں مجھے اس روایت کی توسند ہی نہیں ملی (لم أجد له إسنادا) دیکھیے: تخریج احادیث احیاء العلوم للعراقی والسبکی والزبیدی (1987) دار العاصمہ، ریاض، طبع اول ج 2 ص 577۔ البتہ شعب الایمان بیہقی میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ موجود ہے: إن الله تعالى لا يقبل من مسمع، ولا لاعب ولا لاه إلا من دعا ثبت القلب ۔ دیکھیے : شعب الایمان بیہقی ج 2 ص 382

7. ص71 نسخہ " الف، ب، ج اور د" چاروں میں اس مقام پر عبارت یوں ہے « قال الواحدي: وزنه يكون فعلا » اس میں « وزنه يكون فعلا » صحیح نہیں کیوں کہ تفسیر واحدی میں اس مقام پر « واصلها من السمة التي هي العلامة قلبت الواو الي موضع العين ووزنه يكون عفلى كما قالوا له جاه في الناس اي وجه » ہے اس لیے یہاں درست لفظ " عفلى " ہوگا۔

8. ص83 نسخہ " الف، ب، ج اور د" چاروں میں اس مقام پر عبارت یوں ہے: قال صلى الله عليه وسلم الربا وإن كثر فإلى قل اس موقع پر سہو ناسخ و کاتب ہے حدیث کے الفاظ یہ ہیں: الربا وإن كثر فإن عاقبته تصير إلى قل۔ دیکھیے: مستدرک حاکم ج 2 ص 47؛ شعب الایمان ج 7 ص 359؛ مسند احمد ج 6 ص 297

9. ص89 " نسخہ د" میں اس مقام پر عبارت یوں ہے « ومنه يقال أيسر الرجل فهو قدسر » اس میں « قدسر » صحیح نہیں جب کہ نسخہ " الف، ب اور ج" میں اس مقام پر « ومنه يقال: أيسر الرجل فهو موسر » ہے اور یہی صحیح ہے۔

10. ص90 نسخہ " الف، ب، ج اور د" چاروں میں یہاں قال القاضي والقول الأول أرجح ہے مگر یہ غلط ہے اس کی جگہ قال القاضي والقول الثاني أرجح ہونا چاہئے کیونکہ دلیل قول دوم کی دی گئی ہے۔

11. ص 90 " نسخہ د" میں اس مقام پر عبارت یوں ہے« من وجد دارا وبيتا لا يعد في ذوي العسرة» جب کہ نسخہ " الف، ب اور ج" میں اس مقام پر « من وجد دارا وثيابا » ہے اور یہی زیادہ صحیح ہے کیونکہ " دار اور بیت " یک گونہ مترادف الفاظ ہیں جب کہ " دار اور ثیاب " متضاد الفاظ ہیں۔

12. ص 92 " نسخہ د" میں اس مقام پر عبارت یوں ہے وليس المراد منه الرجوع إلى عمله وحفظه اس میں لفظ " إلى عمله" صحیح نہیں جب کہ نسخہ " الف، ب اور ج" میں اس مقام پر "إلى علمه "ہے اور یہی صحیح ہے۔

13. ص 105 نسخہ "الف، ج اور د" میں یوں ہے : قال الزجاج فعل وفعلى قليل یہ درست نہیں جب کہ نسخہ " ب" میں "فَعْلٌ وفُعلٌ" ہے اور یہی صحیح ہے

14. ص 106 نسخہ " الف، ب، ج اور د" چاروں میں اس مقام پر عبارت یوں ہے ثم كان من الجائز في هذا المديون أن يخلف هذا الظن اس میں من الجائز صحیح نہیں بلکہ اس مقام پر من الجائر ہونا چاہیے

15. ص 164 اس مقام پر چاروں نسخوں میں سورہ نساء اور سورہ آل عمران کي آيت ﴿ وَما أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتابِ وَالْحِكْمَةِ ﴾ کا بھی حوالہ دیا گیا ہے مگر یہ آیت صرف سورہ بقرہ نمبر 231 پر ہے۔ سورہ نساء اور سورہ آل عمران میں اس طرح کے الفاظ والی کوئی آیت نہیں ہے البتہ سورہ آل عمران میں آیت نمبر 164 میں یہ الفاظ لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ اور سورہ نساء کی آیت نمبر 113 میں یہ الفاظ وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ موجود ہیں۔

16. ص 164 " نسخہ د " میں اس مقام پر عبارت یوں ہے« وأهل الخير كلهم كانوا دارعين »اس میں «اهل الخير» صحیح نہیں جب کہ نسخہ " الف، ب اور ج" میں اس مقام پر «وأهل الخيل كلهم كانوا دارعين »ہے اور یہی صحیح ہے۔

17. ص 177 نسخہ " الف، ج اور د" میں اس مقام پر عبارت یوں ہے « أما ما يكون كذلك فإنه يجوز إثباته »جب کہ نسخہ (ب) میں اس مقام پر «ما لا يكون كذلك » ہے اور یہی صحیح ہے۔

18. ص 178 " نسخہ د" میں اس مقام پر عبارت یوں ہے أما الملائكة فقد بينوا ذلك المرسل عليهم الصلاة والسلام اس میں ذلك المرسل صحیح نہیں جب کہ نسخہ "الف، ب اور ج" میں اس مقام پر بينوا ذلك للرسل ہے اور یہی صحیح ہے۔

19. ص 179 نسخہ " الف ، ج اور د" میں اس مقام پر عبارت یوں ہے« متصل بباب الدنیا ومنه ما هو متصل بباب الدین أما المتصل بالدین » اس میں « أما المتصل بالدین» صحیح نہیں جب کہ نسخہ (ب) میں اس مقام پر یہی غلط عبارت ہے حالانکہ اس مقام پر یوں ہونا چاہیے « أما المتصل با الدنیا » ہے کیونکہ اس کے پانچ سطر بعد آتا ہے" أما ما یتصل بأمر الدین فانظر إلی اختلاف الخلق في العلم۔

20. ص 185 " الف،ب،ج اور د" چاروں نسخوں میں اس مقام پر عبارت یوں ہے « فصار عوضا من تأکید الضمیر المتصل» اس میں «الضمیر المتصل» صحیح نہیں ہے اس مقام پر «الضمیر المنفصل» ہونا چاہیے یہ سہو ناسخ ہے۔

باب اول کے حوالہ جات و حواشی

1 ابن خلکان، ابو عباس شمس الدین احمد بن محمد بن ابو بکر (۱۹۹۴) وفیات الاعیان، دار صادر، بیروت، طبع ندارد ج4ص248، زرکلی، خیر الدین (۲۰۰۲) الاعلام، دار العلم للملایین، بیروت، پانزدہم ج 6 ص 313، ابن کثیر، اسماعیل بن عمر قرشی (1997) البدایه والنهایه، دار ہجر، مصر، طبع اول ج17 ص11، ذہبی، شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان (1985) سیر اعلام النبلاء، مؤسسۃ الرسالہ، بیروت، طبع سوم ج21 ص500، ابن العماد، عبد الحي بن احمد بن محمد حنبلی العکری، ابو الفلاح (1988) شذرات الذهب في اخبار من ذهب، دار ابن کثیر، طبع اول ج7 ص 40۔

2 شہاب الدین ابو عبد اللہ یاقوت بن عبد اللہ الرومی الحموی (1995) معجم البلدان ، دار صادر، بیروت، طبع دوم ج 3ص16۔

3 ان کی سن ولادت 543 ہے انہوں نے اپنے والد اور علامہ بغوی سے تعلیم حاصل کی۔ دیکھیے: ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الحافظ (2002) لسان المیزان، دار البشائر الاسلامیہ، بیروت، طبع اول ج6 ص318، اور ابن خلکان لکھتے ہیں: بعض کے نزدیک 543ھ میں رے میں پیدا ہوئے. دیکھیے: وفیات الاعیان ج4 ص252۔

4 تفسیر رازی ج18 ص182

5 سبکی، تاج الدین عبد الوہاب بن تقی الدین (1964) طبقات الشافعیه الکبری، دار الاحیاء الکتب العربیہ، مصر، طبع اول ج7 ص242۔

6 ان کا پورا نام ''موفق الدین ابو العباس احمد بن سدید الدین القاسم'' ہے، ان کا تعلق طب میں مشہور ایک خاندان سے تھا اور موفق الدین اس خاندان کے مشہور ترین فرد تھے، 600 ہجری میں دمشق میں پیدا ہوئے اور ''ابا العباس'' کنیت پائی اور پھر اپنے دادا کے لقب ''ابن ابی اصیبعہ'' سے مشہور ہوئے، درس و تدریس، طب و معالجہ کے ماحول میں تربیت ہوئی، علمی اور نظری تعلیم دمشق اور قاہرہ میں پائی، بیمارستانِ نوری میں طب کی خدمات سر انجام دیں، ان کے اساتذہ میں مشہور نباتاتی عالم اور ''جامع المفردات'' کے مصنف ''ابن البیطار'' شامل ہیں، وہ بیمارستانِ ناصری میں بھی خدمات انجام دیتے رہے اور وہیں پر مشہور طبیب اور ''اقرابازین'' المعروف ''دستورِ بیمارستانی'' کے مصنف ''ابن ابی البیان'' کے درس سے بھی مستفید ہوئے.

ابن ابی اصیبعہ زیادہ عرصہ مصر میں نہیں رہے اور 635 ہجری کو صرخد (اب سوریا میں یہ مقام صلخد کے نام سے مشہور ہے) کے امیر عز الدین ایدمر کی دعوت پر شام کوچ کر گئے اور وہیں پر 668 ہجری کو انتقال کر گئے.

ابن ابی اصیبعہ اپنی کتاب ''عیون الانباء فی طبقات الاطباء'' سے مشہور ہوئے جو کہ آج بھی عربوں کے ہاں طب کی تاریخ کا

سب سے بڑا مصدر سمجھی جاتی ہے. ابن ابی اصیبعہ کی باتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اس کے علاوہ بھی تین کتابیں لکھی تھیں جو کہ ہم تک نہیں پہنچیں ان کتابوں کے نام یہ ہیں 1: حکایات الاطباء فی علاجات الادواء. 2 اصابات المنجمین. 3 کتاب التجارب والفوائد. دیکھیئے

http://ur.wikipedia.org/wiki/ابن_ابی_اصیبعہ

7 ابن ابی اصیبعہ ،احمد بن القاسم بن خلیفہ بن یونس الخزرجی موفق الدین، ابو العباس (سنہ نامعلوم)عیون الانباء فی طبقات الاطباء، دار مکتبۃ ، بیروت، طبع نامعلوم ج1 ص465۔

8 امام رازی کے والد کے حالات زندگی کے لیے دیکھیے: سبکی، تاج الدین عبدالوہاب بن تقی الدین(1964)طبقات الشافعیہ الکبری، دار الاحیاء الکتب العربیہ، مصر، طبع اول ج7 ص242۔

9 وفیات الاعیان ، ج4 ص249

10 ان کا اصل نام احمد بن زر بن کم بن عقیل ہے انہوں نے سمنانی علی محمد بن یحی سے علم حاصل کیا جو اپنے گروہ کے امام تھے اور 575ھ میں فوت ہوئے دیکھیے: المصدر السابق ج6 ص16

11 وفیات الاعیان ج4 ص250، سیر اعلام النبلاء ج21 ص210، طبقات الشافعیہ سبکی ج8 ص86، ذہبی، شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان(1985)، تاریخ الإسلام ووفیات المشاهير والاعلام، دار الغرب الاسلامی، بیروت، طبع اول ج13 ص 137

12 صفدی، صلاح الدین خلیل بن ایبک بن عبداللہ (2000)، الوافی بالوفیات، داراحیاء التراث، بیروت طبع اول ج4 ص176، تاریخ اسلام للذہبی ج13 ص137۔

13 عیون الانباء فی طبقات الاطباء ج1 ص462۔

14 نفس المصدر ص465۔

15 ان کا پورا نام ابوالصنعاء صلاح الدین خلیل بن ایبک بن عبداللہ ا لبکی الفاری الصفدی ہے یہ صفدہ میں 696ھ کو پیدا ہوئے اور 10 شوال 764 کو فوت ہو گئے یہ علم نحو، لغت، انشاء اور تاریخ میں ماہر تھے ان کی متعدد کتب طبع ہیں تاہم ان کی سب سے مشہور کتاب الوافي بالوفيات ہے جو بیروت سے 29 جلدوں میں شائع ہوئی ہے۔ مزید دیکھیئے:

http://ar.wikipedia.org/wiki/صلاح_الدين_الصفدي

16 الوافی بالوفیات ج4 ص175

17 عیون الانباء فی طبقات الاطباء ج1 ص462۔

18 وفیات الاعیان ج4 ص250

19 المصدر السابق ج1 ص462۔

20 المصدر السابق ج4 ص250۔

21 سبکی، تاج الدین عبد الوہاب بن تقی الدین (1995) الإبهاج في شرح المنهاج ، دار الكتب العلمیہ ، بیروت، طبع نامعلوم ج1 ص21

22 لسان المیزان ابن حجر ج6 ص318 ۔

23 المصدر السابق

24 الوافی بالوفیات ج4 ص176

25 علامہ ابن خلکان لکھتے ہیں الملقب فخر الدين، المعروف بابن الخطيب، الفقيه الشافعي امام رازی کا لقب فخر الدین تھا اور وہ ابن الخطیب کے نام سے مشہور تھے اور وہ شافعی فقیہ تھے دیکھیئے: وفیات الاعیان ج4 ص449؛ علامہ ابن کثیر لکھتے ہیں: ابن خطيب الري الفقيه الشافعي أحد المشاهير بالتصانيف الكبار والصغار نحو من مائتي مصنف البدایہ والنہایہ ج17 ص11

26 تفسیر رازی ج2 ص84۔

27 عیون الانباء فی طبقات الاطباء ج1 ص462۔

28 الوافی بالوفیات ج4 ص175

29 عیون الانباء فی طبقات الاطباء ج1 ص462۔

30 المصدر السابق ج4 ص175

31 المصدر السابق ج1 ص462۔

32 نفس المصدر

33 البدایہ والنہایہ ج17 ص11

34 رازی، ابو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي فخر الدين (1938)، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، دار الكتب العلمیہ، بیروت، (1938) طبع نامعلوم ص26۔

35 طه، جابر العلوانی، دکتور (2010ء) الامام فخر الدين رازی و مصنفاته، دار السلام، قاہرہ، طبع نامعلوم ص131۔

36 امام رازی کی تفسیر کا نام تو مفاتیح الغیب رکھا گیا مگر علماء میں یہ تفسیر کبیر کے نام سے بھی مشہور ہے اس کی بظاہر یہی وجہ ہو سکتی ہے کہ یہ تفسیر اپنے دور تک لکھی جانے والی تمام تفاسیر سے زیادہ ضخیم اور وسیع موضوعات پر مشتمل ہے۔

37 دیکھیے: وافی بالوفیات ج4 ص 179، حاجی خلیفہ، مصطفی بن عبداللہ کاتب جلبی (سنہ طبع نامعلوم) کشف الظنون عن اسامی الكتب والفنون، دار احیاء التراث العربی، بیروت، طبع نامعلوم ج1 ص241، وفیات الاعیان ج4 ص249، عیون الانباء فی طبقات ج1 ص470

38 وفیات الاعیان ج4ص249

39 الاعلام ج3ص313۔

40 المصدر السابق ج4ص249

41 عیون الانباء فی طبقات الاطباء ج1ص468۔

42 نفس المصدر ص470۔

43 نفس المصدر ص464۔

44 اعتقادات فرق المسلمین والمشرکین ص92۔

45 طبقات الکبری ج8ص86۔

46 سبکی، تاج الدین (1948) **معید النعم و مبید النقم**، دار الکتاب العربی، مصر، طبع اول ص88۔

47 حاکم، ابو عبد اللہ نیشاپوری (1997ء) **مستدرک حاکم**، دار الحرمین للطباعۃ والنشر والتوزیع، مصر، طبع اول ج4ص86، ابو داود سلیمان بن اشعث بن اسحاق بن بشیر بن شداد بن عمرو ازدی (2009) سنن أبي داود ، دار الرسالہ العالمیہ طبع اول ج5ص35۔

48 طبقات الشافعیۃ الکبری للسبکی ج1ص202۔

49 وفیات الاعیان ج4ص252۔

50 طبقات الکبری ج8ص86۔

51 فرقہ مرجئہ کا ایک گروہ جو محمد بن کرام کے متبعین ہیں یہ خدا کے جسم ہونے اور ایمان کے لیے صرف زبانی اقرار کے قائل ہیں ان کے نزدیک تصدیق ضروری نہیں لہذا حضور ﷺ کے دور کے منافقین خالص مسلمان تھے۔ دیکھیے: ابو الحسن اشعری، علی بن اسماعیل (2005) **مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین**، مکتبہ المتوسط، بیروت، طبع چہارم ج1ص141، شہرستانی، ابو الفتح محمد بن عبد الکریم (1992) **الملل والنحل**، دار الکتب العلمیہ، بیروت، طبع دوم ج1ص107۔

52 وافی بالوفیات ج4ص177۔

53 تفسیر سورہ بقرہ آیت نمبر:282 (جلد1ص101)۔

54 تفسیر سورہ نساء آیت نمبر:1 (جلد9ص134)۔

55 تفسیر رازی ج7ص138۔

56 نفس المصدر ج5ص1116۔

57 نفس المصدر ج7ص140۔

58 مثلاً "**الحی القیوم**" کی تفسیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: کائنات کی جملہ موجودات میں تین ہی احتمال ممکن ہیں:

الف: تمام موجودات مکمل طور پر ممکن الوجود ہوں [58]

ب: تمام موجودات مکمل طور پر واجب الوجود ہوں

ج: کچھ موجودات ممکن الوجود اور کچھ واجب الوجود ہوں

پہلا احتمال— کہ تمام موجودات ممکن الوجود ہوں—خود ہی نا ممکن ہے کیونکہ ہر ممکن الوجود بذات خود اپنے تمام اجزاء کا محتاج ہوتا ہے اور اس ممکن الوجود کے اپنے اجزاء بذات خود ممکن الوجود ہیں اور جن موجودات کا انحصار دیگر ممکنات پر ہو وہ خود بھی ممکن الوجود ہی ہو سکتے ہیں، چنانچہ تمام موجودات بحیثیت مجموعی تو ممکن الوجود شمار ہوئے مگر ان کے اجزاء انفرادی حیثیت میں اس وقت ممکن شمار ہوں گے جب اس کے عدم (غیر موجودگی) کے علاوہ کوئی اور مرجح (ترجیح دینے والا) موجود نہ ہو، اس طرح یہ ممکن الوجود ات مجموعی حیثیت میں دیگر ممکنات کے محتاج ہوئے اور انفرادی حیثیت میں اس کے مغایر اور متضاد مرجح کے محتاج ہوئے اور جو موجود ممکنات کے مغایر اور برعکس ہو وہ ممکن کیسے ہو سکتا ہے لھذا تمام موجودات کا ممکن الوجود ہونا خود ہی نا ممکن ہے۔

دوسرا احتمال—کہ تمام موجودات مکمل طور پر واجب الوجود ہوں— بھی باطل ہے کیونکہ اگر دونوں وجود بھی ہوں اور دونوں میں سے ہر ایک واجب لذاتہ [58] بھی ہو تو تسلیم کرنا پڑے گا کہ ان دونوں کے وجود اپنے واجب بالذات ہونے اور اپنے غیر کے وجود کی نفی پر مشترکہ طور پر متفق ہیں حالانکہ مختلف موجودات کا نقطہ اشتراک اور نقطہ تمیز ایک نہیں ہوتا مگر یہاں تو ہر واجب الوجود نقطہ اشتراک اور اس کے مغایر و متضاد نقطہ تمیز سے مرکب ہو رہا ہے اور ہر مرکب اپنے کسی جزو اور غیر کے کسی جزو کا محتاج ہو گا اور جو وجود غیر کا محتاج ہو وہ ممکن لذاتہ ہوتا ہے (واجب الوجود نہیں ہوتا)۔

جب دونوں احتمال باطل قرار پائے تو باقی ایک ہی صورت ثابت ہو گئی کہ جملہ موجودات میں ایک واجب لذاتہ ہے اور اس کے علاوہ تمام موجودات اس ایک واجب لذاتہ کی ایجاد (تخلیق و تکوین) سے ممکن الوجود ہوئے ہیں۔

ان جملوں میں منکرین ذات خداوندی کو عقلی انداز سے خدا تعالیٰ کے وجود کی انتہائی مسکت دلیل ہے جس کا جواب قیامت تک کسی کے پاس نہ ہو گا اور یہ امام رازی کی تفسیر کا کمال ہے جس کی وجہ سے اسے بجا طور پر مفاتیح الغیب موسوم کیا گیا ہے

واجب الوجود پر لکھتے ہیں:

مسئلہ: واجب الوجود ایک ہی ہے یعنی اس کی ماہیت متعدد اجزاء سے مرکب نہیں اس کی دلیل یہ ہے کہ ہر مرکب اپنے وجود میں اپنے تمام اجزاء کا محتاج ہوتا ہے اور مرکب کے اجزاء اس مرکب کا غیر ہوتے ہیں، گویا ہر مرکب اپنے غیر (اجزاء) پر قائم ہوتا ہے اور جو غیر پر قائم ہو وہ قائم بذاتہ نہ ہو گا اور وہ پھر قیوم بھی نہ ہو گا جب کہ یہ بات تو دلائل سے ثابت ہو چکی ہے کہ وہ قیوم ہے اور جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات میں واحد ہے تو اس اصولی بات کے دو لازمی نتائج سامنے آتے ہیں۔

پہلا نتیجہ: یہ کہ واجب الوجود ایک ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وجود میں دو ایسی چیزیں نہیں جن میں سے ہر ایک واجب الوجود ہو

ورنہ دونوں وجود اپنے واجب الوجود ہونے میں تو مشترک ہوتے (یعنی دونوں واجب الوجود ہیں) مگر متعین ہونے میں متضاد ہوتے۔اور یہ اصول ہے کہ نقطہ اشتراک اور نقطہ امتیاز مغایر اور الگ ہوتے ہیں۔اس سے تو یہ لازم آتا کہ دونوں موجودات میں سے ہر ایک فی ذاتہ دو اجزاء سے مرکب ہیں اور یہ واضح ہو چکا کہ یہ محال اور ناممکن ہے۔

دوسرا نتیجہ: یہ کہ واجب الوجود کی حقیقت کے بارے میں یہ واضح ہو گیا کہ وہ متعدد اجزاء سے مرکب نہیں۔اس سے بدیہی طور پر یہ بھی ثابت ہوا کہ وہ متحیز نہیں کیونکہ متحیز قابل تقسیم ہوتا ہے(اور قابل تقسیم قابل ترکیب پر دلالت کرتا ہے)اور واجب الوجود کا غیر مرکب ہونا ثابت ہو چکا ہے۔تو یہ بھی ثابت ہو گیا کہ وہ متحیز نہیں اور نہ ہی کسی بھی سمت کے ساتھ متصف کیا جا سکتا ہے کیونکہ متحیز وہی ہو سکتا ہے جس کی طرف حسی طور پر اشارہ کیا جا سکے۔نیز واجب الوجود کے غیر متحیز ہونے اور کسی بھی سمت سے مبرا ہونے سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ اس کے لیے اعضاء، حرکت، سکون اور دیگر افعال حسی بھی محال ہیں اور پھر کافی تفصیل کے بعد لکھتے ہیں: خلاصہ یہ کہ ان دو الفاظ ﴿ **الْحَيُّ الْقَيُّومُ** ﴾ نے علم الٰہیات کی جملہ مباحث کا احاطہ کر رکھا ہے جس سے ان کی بلندی مقام اور عظمت شرف کا علم ہو رہا ہے اور بجا طور پر اسم اعظم ہونے کے مستحق قرار پاتے ہیں۔

امام رازی کا یہ استدلال بھی کیا عجیب ہے :

اس سے لازمی طور پر ثابت ہوا کہ اس واجب الوجود کی حقیقت اس کی معلوم ذاتی ہے جس طرح اس کی ذات معلوم ذاتی ہے اور دیگر تمام معلومات اسی کی تاثیر سے حاصل ہوتی ہیں۔یہ بھی بیان ہو چکا ہے کہ وہ قیوم ہے یعنی دیگر موجودات کو قائم رکھنے والا ہے، اگر ان موجودات میں تاثیر اختیاری ہو تو ان کو سرانجام دینے والے کو لازما اس کا شعور ہو گا اور اگر تاثیر ایجابی ہے پھر بھی اپنی ذات کے علاوہ دیگر تمام موجودات کا عالم ہونا لازمی قرار پائے گا کیونکہ اس کی ذات دیگر تمام موجودات کی موجب ہے اور یہ بات مدلل ثابت ہو چکی ہے کہ واجب الوجود کا قائم بذاتہ ہونے سے اس کا عالم بذاتہ ہونا مستلزم ہے اور کسی بھی موجود کی علت کا علم ہی اس کے معلول کے علم کی علت ہے۔

ذرا امام رازی کے اس نکتے کو بھی ملاحظہ فرمائیں:

اس کا تمام موجودات کے لیے قیوم ثابت ہونے سے یہ واضح ہو گیا کہ اس کے ماسوا تمام موجودات محدث اور فانی ہیں کیونکہ یہ موجودات قیومیت کی تاثیر کے بغیر باقی ہی نہ رہ پائیں گی۔اگر باقی رہ پاتی ہیں تو گویا ان کو بقا پہلے ہی سے حاصل تھا پھر قیومیت سے ان کو کس قسم کا بقا حاصل ہوا؟ نیز تحصیل حاصل (ایک حاصل شدہ چیز کا دوبارہ حصول) باطل ہے (یعنی گویا کہ ان کو بقا پہلے سے حاصل تھا پھر قیوم کی وجہ سے وہی بقا حاصل ہونے کا دعوی کیا جائے۔)

59 ترمذی، ابو عیسی محمد بن عیسی (۱۹۹۶ء) **جامع ترمذی**، دار غرب الاسلامی، بیروت، طبع اول ج5 ص173۔

60 امام رازی نے اپنی کتاب کا نام مفاتیح الغیب رکھا ہے اس میں مفاتیح لفظ مفتاح کی جمع منتہی الجموع ہے جس کا معنی غیبی علوم کی چابیاں بھی مراد ہو سکتی ہیں گویا امام رازی رحمہ اللہ بتانا چاہتے ہیں اس تفسیر میں عام روایتی انداز ہٹ کر تفسیر قرآن ہو گی کیونکہ اس میں روایت کے ساتھ ساتھ درایت سے بھی تفسیر کی جائے گی اور ضروری نہیں کہ اس انداز کا دوسرے مفسرین پر بھی انکشاف ہو کیونکہ یہ تو علمی خزانہ ہے جسے اس کی کوئی چابی مل گئی بالفاظ دیگر الہام یا کشف ہو گیا تو یہ اللہ تعالی کا خصوصی کرم شمار کیا جائے گا

شاید آیت قرانیہ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ سورہ انعام آیت نمبر 59

61 تفسیر کبیر سورہ فاتحہ آیت نمبر: 1 (ج 1 ص 15)۔

62 لسان المیزان ج 6 ص 318

63 المصدر السابق ج 7 ص 126۔

64 المصدر السابق ج 1 ص 80۔

65 نفس المصدر ج 1 ص 115۔

66 **سورہ بقرہ** :65

67 تفسیر رازی ج 3 ص 103۔

68 **التّكوين**:(generation. Creation) **هو عند المتكلّمين إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود** یعنی عدم سے وجود میں لانے کو تکوین کہا جاتا ہے۔ دیکھیے: تھانوی، محمد علی (۱۹۹۶) **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، مکتبہ لبنان، بیروت، ندارد ج 1 ص 505۔ اس میں کائنات کی تمام موجودات شامل ہیں۔ ان موجودات میں غور و فکر کرنے والے اور اس میں مخفی حکمتوں کی تحقیق کرنے والے ماہر تکوینیات کہلاتے ہیں

69 تفسیر رازی ج 13 ص 74۔

70 نفس المصدر ج 14 ص 99۔

71 سورہ ق:6۔

72 سورہ الذاریات: 21۔

73 تفسیر رازی ج 27 ص 223۔

74 طبقات الشافعیہ الکبری ج 8 ص 26۔

75 اعتقادات فرق المسلمین والمشرکین ج 1 ص 72۔

76 تفسیر رازی ج 7 ص 34۔

77 نفس المصدر ج 14 ص 165۔

78 عیون الانباء فی طبقات الاطباء ج 1 ص 462۔

79 الوافی بالوفیات ج 4 ص 179

80 مجمع علی بن ابو بکر ھیثمی، ابوالحسن نورالدین (سن طبع ندارد) **مجمع الزوائد و منبع الفوائد**، دار الکتاب العربی، بیروت، طبع نامعلوم ج 7 ص 165۔

81 سورہ نحل:89۔

82 سیوطی، ابو الفضل جلال الدین عبد الرحمن بن ابی (1426) **الاتقان فی علوم القرآن**، مجمع الملک فھد، سعودیہ طبع اول ج1 ص4۔

83 زرکشی، ابو عبد اللہ بدر الدین محمد بن عبد اللہ بن بہادر (1957) **البرھان فی علوم القرآن**، دار المعرفہ، بیروت، لبنان، طبع اول ج1 ص454۔

84 وفیات الاعیان ج4 ص249

85 یافعی، ابو محمد عفیف الدین عبد اللہ بن اسعد بن علی بن سلیمان، (1997) **مرآۃ الجنان وعبرۃ الیقظان فی معرفۃ ما یعتبر من حوادث الزمان**، دار الکتب العلمیۃ، بیروت، لبنان، طبع اول ج4 ص7

86 ابن قاضي شهبہ، ابو بکر بن احمد بن محمد بن عمر (1407 ھ) **طبقات الشافعیہ**۔ عالم الکتب، بیروت، طبع نامعلوم ج2 ص66

87 در بحث سورہ واقعہ آیت نمبر 23

88 نفس المصدر آیت نمبر 24

89 الوافی بالوفیات ج4 ص179۔

90 تفسیر رازی ج7 ص3۔

91 نفس المصدر ج7 ص3۔

92 نفس المصدر ج7 ص4۔

93 نفس المصدر ج7 ص11۔

94 نفس المصدر ج7 ص11۔

95 نفس المصدر ج7 ص12۔

96 نفس المصدر ج7 ص22۔

97 نفس المصدر ج7 ص28۔

98 نفس المصدر ج7 ص34۔

99 ثعلبی، ابو اسحاق احمد (2002) **تفسیر ثعلبی**، دار احیاء التراث العربی، بیروت، طبع اول ج7 ص34۔

100 تفسیر رازی ج7 ص41۔

101 محمد بن جریر بن یزید (۲۰۰۱) **تفسیر طبری**، مرکز البحوث والدراسات الاسلامیہ، دار ہجر، مصر، طبع اول

102 نفس المصدر۔

103 دیکھیے: ابو نعیم اصفہانی، احمد بن عبد اللہ (1996) حلیۃ الاولیاء، مکتبہ الخانجی، قاہرہ، طبع نامعلوم ج 1 ص 99؛ بغوی، ابو محمد حسین بن مسعود (۱۴۰۹) **تفسیر معالم التنزیل**، دار طیبہ، ریاض، طبع نامعلوم ج 1 ص 325؛ تفسیر ثعلبی ج 2 ص 258؛ محمد طاہر بن عاشور (1997) **التحریر والتنویر**، دار سحنون للنشر والتوزیع، تونس، طبع نامعلوم ج 3 ص 41؛ قرطبیؒ ج 4 ص 318؛ تہذیب الکمال ج 17 ص 327 ۔

104 تفسیر رازی ج 7 ص 54۔

105 نفس المصدر ج 7 ص 60۔

106 دیکھیے: جوزی، ابو عبد اللہ محمد بن ابو بکر بن ایوب بن قیم (2001) **مدارج السالکین بین ایاک نعبد و ایاک نستعین**، مؤسسۃ المختار، قاہرہ، طبع اول، ج 3 ص 241۔

107 دیکھیے: سلسلۃ الاحادیث الضعیفہ ج 6 ص 346

108 تفسیر رازی صدر ج 7 ص 62۔

109 نفس المصدر ج 7 ص 63۔

110 نفس المصدر ج 7 ص 64۔

111 نفس المصدر۔

112 نفس المصدر۔

113 نفس المصدر ج 7 ص 70۔

114 نفس المصدر ج 7 ص 71۔

115 نفس المصدر ج 7 ص 75۔

116 نفس المصدر۔

117 نفس المصدر ج 7 ص 77۔

118 نفس المصدر ج 7 ص 79۔

119 نفس المصدر ج 7 ص 81۔

120 نفس المصدر ج 7 ص 83۔

121 نفس المصدر ج 7 ص 84۔

122 نفس المصدر ج 7 ص 87۔

123 نفس المصدر ج 7 ص 91۔

124 نفس المصدر ج 7 ص 106۔

125 نفس المصدر ج 7 ص 109۔

126 نفس المصدر ج7 ص109۔

127 نفس المصدر ج7 ص109۔

128 نفس المصدر ص110۔

129 نفس المصدر ج7 ص124۔

130 نفس المصدر ج7 ص126۔

131 نفس المصدر ج7 ص128۔

132 نفس المصدر ج7 ص154۔

133 نفس المصدر ج7 ص155۔

134 نفس المصدر ج7 ص177۔

135 نفس المصدر ج7 ص186۔

باب دوم

سورہ بقرہ آیت نمبر 255 تا 257

﴿اللَّهُ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَؤُدُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ (255)﴾

ترجمہ : اللہ ہے، اس کے سوا کوئی معبود نہیں، زندہ ہے، سب کو تھامنے والا، نہ اسے اونگھ آتی ہے اور نہ نیند، اسی کا ہے جو آسمانوں اور زمین میں ہے، کون ہے جو سفارش کرے؟ اس کے پاس اس کی اجازت کے بغیر، وہ جانتا ہے جو ان کے سامنے ہے اور وہ جو ان کے پیچھے ہے اور وہ نہیں احاطہ کر سکتے اس کے علم میں سے کسی چیز کا مگر جتنا وہ چاہے، اس کی کرسی سمائے ہوئے ہے آسمانوں اور زمین کو، اس کو ان کی حفاظت نہیں تھکاتی اور وہ بلند مرتبہ، عظمت والا ہے۔

اللہ تعالیٰ کا قرآن کریم میں دستور ہے کہ وہ علوم ثلاثہ (توحید، احکام اور قصص) کو عموماً ایک دوسرے سے ملا کر بیان کرتے ہیں، قصص ذکر کرنے کا مقصد دلائل توحید کا اثبات یا شرعی احکامات کی اہمیت کی خصوصی نشاندہی مقصود ہوتی ہے۔ اور یہ ایک ایسا اچھا انداز بیان ہے جس سے آدمی ایک ہی قسم کے مضمون پڑھنے سے پیدا ہونے والی اچاٹ سے محفوظ رہتا ہے کیونکہ جب اسے ایک مضمون کے بعد دوسرا مختلف مضمون پڑھنے کو ملتا ہے تو اس کا دل و دماغ کیف و سرور سے لبریز ہو جاتا ہے اسے بالکل ایسا محسوس ہوتا ہے جیسا کہ کوئی آدمی کسی دوسرے شہر کی سیاحت سے لطف اندوز ہو رہا ہو، کسی نئے باغ میں ہوا خوری میں مگن ہو چکا ہو یا پھر کسی نئے لذت بھرے ذائقہ سے زبان و شکم کو آشنا کر رہا ہو جو بلاشبہ دلکش و پر لطف ہوتا ہے۔

اس سے قبل آیات میں کچھ احکام و مسائل کی وضاحت، کچھ قصص و حکایات کا تذکرہ اور کچھ دیگر مفید امور کا بیان تھا۔ اب یہاں سے توحید کے مضمون کو بیان کیا جا رہا ہے اور فرمایا ﴿اللَّهُ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ ''اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں''۔

آیت الکرسی کے فضائل:

(1) حضور ﷺ سے روایت ہے کہ جس گھر میں یہ آیت پڑھی جائے اسے تیس دن تک شیاطین چھوڑ جاتے ہیں اور چالیس دن تک اس میں کوئی جادو گر اور جادو گرنی داخل نہیں ہو سکتی[1]۔

(2) حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں نے حضور ﷺ سے منبر نبوی پر سنا ہے وہ فرما رہے تھے کہ جو آدمی ہر فرض نماز کے بعد آیت الکرسی پڑھے گا اس کے جنت میں داخلہ سے صرف موت کا وقفہ ہے اور اسے باقاعدگی سے پڑھنے کی پابندی کوئی صدیق یا عابد ہی کر سکتا ہے اور جو اسے پڑھے گا اللہ تعالیٰ اسے اور اس

کے اطراف کے گھروں کو محفوظ رکھے گا [2]۔

(3) ایک بار صحابہ کرام میں قرآن کریم کی افضل ترین آیت کا تذکرہ ہو رہا تھا تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: کیا تمہیں آیت الکرسی کے بارے میں بھی کچھ علم ہے؟ پھر خود ہی فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے مجھے فرمایا تھا اے علی! آدم علیہ السلام سارے انسانوں کے سردار ہیں اور تمام عرب کے سردار محمد ﷺ ہیں اور اس پر کوئی فخر نہیں اور تمام کلاموں کا سردار قرآن کریم ہے اور قرآن کریم کی سردار سورہ بقرہ ہے اور سورہ بقرہ کی سردار آیت الکرسی ہے [3]۔

(4) حضرت علی رضی اللہ عنہ سے یہ بھی روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ میں غزوہ بدر کے موقع پر میدان جنگ سے لڑائی کے دوران حضور ﷺ کی طرف گیا کہ دیکھوں آپ ﷺ کیا کر رہے ہیں؟ تو دیکھا کہ آپ ﷺ حالت سجدہ میں ہیں اور "یا حی یا قیوم" پکارتے جا رہے ہیں اس سے زیادہ کچھ بھی نہیں بول رہے تھے، میں واپس میدان جنگ آ گیا، کچھ دیر بعد دوبارہ دیکھنے گیا تو بدستور آپ ﷺ وہی الفاظ دہرا رہے تھے، میں اس کے بعد مسلسل چکر لگا کر دیکھتا رہا مگر آپ بدستور یہی الفاظ ورد زبان بنائے ہوئے تھے یہاں تک اللہ تعالیٰ نے فتح عطا فرما دی [4]۔

یہ بات یاد رہے کہ ذکر اور علم اپنے مذکور و معلوم کے تابع ہیں، جتنا مذکور (جس کا ذکر کیا جائے) اور معلوم (جس کا علم درکار ہو) بلند اور عالی ہو گا اتنا ہی اس کا ذکر (تذکرہ) اور علم بھی اعلیٰ و افضل ہو گا اور کائنات بھر میں اللہ تعالیٰ کی ذات تمام معلومات اور مذکورات میں افضل ترین ہے بلکہ اس کی ذات اپنے ماسوا کے ساتھ کسی بھی تناسب سے بھی برتر اور عالی ہے کیونکہ تناسب میں تو یک گونہ نسبت و مماثلت درکار ہوتی ہے اور ذات باری تعالیٰ تو ہر طرح کی مماثلت سے پاک اور عالی ہے۔ اس بنا پر ہر وہ کلام جو ذات باری کے جلال و کبریائی کی صفات پر مشتمل ہو وہ خود اعلیٰ درجہ کی شرافت اور بزرگی کا حامل ہو گا اور یہی حال آیۃ الکرسی کا ہے۔ لازمایہ بھی بلند ترین رتبے، اعلیٰ ترین مقام اور عظیم الشان درجہ پر فائز ہو گی۔

﴿ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ﴾

لفظ اللہ کی تفسیر آغاز کتاب میں اور ﴿ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ﴾ کی تفسیر آیت ﴿ وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ﴾ کے موقع پر گزر چکی ہے [5]۔

﴿ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ﴾

حضرت عبداللہ ابن عباس فرماتے ہیں کہ الْحَيُّ الْقَيُّومُ دونوں اسم اعظم [6] ہیں اور اس سے قبل حضرت علی کی روایت میں گذر چکا ہے [7] کہ حضور ﷺ جنگ بدر کے موقع پر سجدے میں صرف الْحَيُّ الْقَيُّومُ کا ورد جاری رکھے ہوئے تھے جو ان اسماء کی عظمت کی دلیل ہے اور اس بات کی تصدیق دلائل عقلیہ سے بھی ہوتی ہے جو اللہ کی توفیق سے وہ ذیل میں ذکر کیئے جاتے ہیں۔

کائنات کی جملہ موجودات میں تین ہی احتمال ممکن ہیں:

الف: تمام موجودات مکمل طور پر ممکن الوجود ہوں [8]

ب: تمام موجودات مکمل طور پر واجب الوجود ہوں

ج: کچھ موجودات ممکن الوجود اور کچھ واجب الوجود ہوں

پہلا احتمال— کہ تمام موجودات ممکن الوجود ہوں—خود ہی نا ممکن ہے کیونکہ ہر ممکن الوجود بذات خود اپنے تمام اجزاء کا محتاج ہوتا ہے اور اس ممکن الوجود کے اپنے اجزاء بذات خود ممکن الوجود ہیں اور جن موجودات کا انحصار دیگر ممکنات پر ہو وہ خود بھی ممکن الوجود ہی ہو سکتے ہیں، چنانچہ تمام موجودات بحیثیت مجموعی تو ممکن الوجود شمار ہوئے مگر ان کے اجزاء انفرادی حیثیت میں اس وقت ممکن شمار ہوں گے جب اس کے عدم (غیر موجودگی) کے علاوہ کوئی اور مرجح (ترجیح دینے والا) موجود نہ ہو، اس طرح یہ ممکن الوجودات مجموعی حیثیت میں دیگر ممکنات کے محتاج ہوئے اور انفرادی حیثیت میں اس کے مغایر اور متضاد مرجح کے محتاج ہوئے اور جو موجود ممکنات کے مغایر اور برعکس ہو وہ ممکن کیسے ہو سکتا ہے لھذا تمام موجودات کا ممکن الوجود ہونا خود ہی نا ممکن ہے۔

دوسرا احتمال—کہ تمام موجودات مکمل طور پر واجب الوجود ہوں— بھی باطل ہے کیونکہ اگر دونوں وجود بھی ہوں اور دونوں میں سے ہر ایک واجب لذاتہ [9] بھی ہو تو تسلیم کرنا پڑے گا کہ ان دونوں کے وجود اپنے واجب بالذات ہونے اور اپنے غیر کے وجود کی نفی پر مشترکہ طور پر متفق ہیں حالانکہ مختلف موجودات کا نقطہ اشتراک اور نقطہ تمیز ایک نہیں ہوتا مگر یہاں تو ہر واجب الوجود نقطہ اشتراک اور اس کے مغایر و متضاد نقطہ تمیز سے مرکب ہو رہا ہے اور ہر مرکب اپنے کسی جزو اور غیر کے کسی جزو کا محتاج ہوگا اور جو وجود غیر کا محتاج ہو وہ ممکن لذاتہ ہوتا ہے (واجب الوجود نہیں ہوتا)۔

جب دونوں احتمال باطل قرار پائے تو باقی ایک ہی صورت ثابت ہوگئی کہ جملہ موجودات میں ایک واجب لذاتہ ہے اور اس کے علاوہ تمام موجودات اس ایک واجب لذاتہ کی ایجاد (تخلیق و تکوین) سے ممکن الوجود ہوئے ہیں۔

اولین دو صورتوں کے باطل ہونے سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ واجب الوجود موجود بذاتہ ہے اور اپنے وجود میں ہر غیر سے مستغنی (بے پرواہ) ہے اور اس کے علاوہ جملہ موجودات اپنے وجود اور ماہیت میں واجب الوجود بذاتہ کی ایجاد (تخلیق) کے محتاج ہیں اور یہ بھی ثابت ہو گیا کہ واجب الوجود بذاتہ از خود قائم ہے اور دیگر تمام موجودات کے قیام کا سبب ہے۔اس طرح **الحي القيوم** کی صفات جملہ موجودات کی نسبت سے ہیں یعنی القیوم خود قائم ہے اور دیگر تمام موجودات کی ماہیت اور وجود قائم کرنے والا ہے گویا واجب الوجود کی ہستی کل موجودات کی نسبت قیوم ٹھہری۔

اس موقع پر غیر واجب الوجود موجودات میں بر سبیل علت و ایجاب یا بطریق فعل و اختیار پیدا ہونے والے اثرات کے وہم کا بھی خاتمہ کر دیا اور فرمایا﴿ **الْحَيُّ الْقَيُّومُ** ﴾ کیونکہ حی ہی تمام حقیقت کا ادراک رکھنے والا اور نمٹانے والا ہے، گویا اس لفظ سے واجب الوجود کے علم و قدرت کو بیان کیا اور **القيوم** سے اس کے قائم بالذات ہونے اور دیگر جملہ موجودات کو قائم کرنے والا بیان کر دیا ان دو نکات سے علم توحید کے متعدد مسائل واضح ہوتے ہیں۔

مسئلہ: واجب الوجود ایک ہی ہے یعنی اس کی ماہیت متعدد اجزاء سے مرکب نہیں اس کی دلیل یہ ہے کہ ہر

مرکب اپنے وجود میں اپنے تمام اجزاء کا محتاج ہوتا ہے اور مرکب کے اجزاء اس مرکب کا غیر ہوتے ہیں، گویا ہر مرکب اپنے غیر (اجزاء) پر قائم ہوتا ہے اور جو غیر پر قائم ہو وہ قائم بذاتہ نہ ہوگا اور وہ پھر قیوم بھی نہ ہوگا جب کہ یہ بات تو دلائل سے ثابت ہو چکی ہے کہ وہ قیوم ہے اور جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات میں واحد ہے تو اس اصولی بات کے دو لازمی نتائج سامنے آتے ہیں۔

پہلا نتیجہ: یہ کہ واجب الوجود ایک ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وجود میں دو ایسی چیزیں نہیں جن میں سے ہر ایک واجب الوجود ہو ورنہ دونوں وجود اپنے واجب الوجود ہونے میں تو مشترک ہوتے (یعنی دونوں واجب الوجود ہیں) مگر متعین ہونے میں متضاد ہوتے۔ اور یہ اصول ہے کہ نقطہ اشتراک اور نقطہ امتیاز مغایر اور الگ ہوتے ہیں۔ اس سے تو یہ لازم آتا کہ دونوں موجودات میں سے ہر ایک فی ذاتہ دو اجزاء سے مرکب ہیں اور یہ واضح ہو چکا کہ یہ محال اور ناممکن ہے۔

دوسرا نتیجہ: یہ کہ واجب الوجود کی حقیقت کے بارے میں یہ واضح ہو گیا کہ وہ متعدد اجزاء سے مرکب نہیں۔ اس سے بدیہی طور پر یہ بھی ثابت ہوا کہ وہ متحیز نہیں کیونکہ متحیز قابل تقسیم ہوتا ہے (اور قابل تقسیم قابل ترکیب پر دلالت کرتا ہے) اور واجب الوجود کا غیر مرکب ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ تو یہ بھی ثابت ہو گیا کہ وہ متحیز نہیں اور نہ ہی کسی بھی سمت کے ساتھ متصف کیا جا سکتا ہے کیونکہ متحیز وہی ہو سکتا ہے جس کی طرف حسی طور پر اشارہ کیا جا سکے۔ نیز واجب الوجود کے غیر متحیز ہونے اور کسی بھی سمت سے مبرا ہونے سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ اس کے لیے اعضاء، حرکت، سکون اور دیگر افعال حسی بھی محال ہیں۔

مسئلہ: جب وہ **قیوم** (قائم بذاتہ) ہے تو اس کا قائم بذاتہ ہونا درج ذیل امور کو مستلزم ہے:

امر اول: وہ واجب الوجود اپنی حقیقت کے اعتبار سے عرض ہے نہ صورت مادی ہے اور نہ ہی کسی مقام میں قرار پانے والا ہے کیونکہ عرض اپنے موضوع، صورت اپنے مادہ اور حال اپنے محل کے محتاج ہوتے ہیں اور جو غیر کا محتاج ہو وہ قیوم بالذات نہیں ہو سکتا۔

امر دوم: بعض علماء[10] کے ہاں علم کا معنی حقیقی صرف یہ ہے کہ عالم کو معلوم کی حقیقت کا حضور (ادراک) رہے۔ لہذا جب واجب الوجود قیوم یعنی قائم بذاتہ ہے تو اسے اس کی حقیقت کا ذاتی طور پر حضور ہوگا، اس سے لازمی طور پر ثابت ہوا کہ اس واجب الوجود کی حقیقت اس کی معلوم ذاتی ہے جس طرح اس کی ذات معلوم ذاتی ہے اور دیگر تمام معلومات اسی کی تاثیر سے حاصل ہوتی ہیں۔ یہ بھی بیان ہو چکا ہے کہ وہ قیوم ہے یعنی دیگر موجودات کو قائم رکھنے والا ہے، اگر ان موجودات میں تاثیر اختیاری ہو تو ان کو سرانجام دینے والے کو لازماً اس کا شعور ہوگا اور اگر تاثیر ایجابی ہے پھر بھی اپنی ذات کے علاوہ دیگر تمام موجودات کا عالم ہونا لازمی قرار پائے گا کیونکہ اس کی ذات دیگر تمام موجودات کی موجب ہے اور یہ بات مدلل ثابت ہو چکی ہے کہ واجب الوجود کا قائم بذاتہ ہونے سے اس کا عالم بذاتہ ہونا مستلزم ہے اور کسی بھی موجود کی علت کا علم ہی اس کے معلول کے علم کی علت ہے۔[11]

امر سوم: اس کا تمام موجودات کے لیے قیوم ثابت ہونے سے یہ واضح ہو گیا کہ اس کے ماسوا تمام موجودات

محدث اور فانی ہیں کیونکہ یہ موجودات قیومیت کی تاثیر کے بغیر باقی ہی نہ رہ پائیں گی۔ اگر باقی رہ پاتی ہیں تو گویا ان کو بقا پہلے ہی سے حاصل تھا پھر قیومیت سے ان کو کس قسم کا بقا حاصل ہوا؟ نیز تحصیل حاصل (ایک حاصل شدہ چیز کا دوبارہ حصول) باطل ہے (یعنی گویا کہ ان کو بقا پہلے سے حاصل تھا پھر قیوم کی وجہ سے وہی بقا حاصل ہونے کا دعوی کیا جائے۔)

امر چہارم: واجب الوجود کے قیوم ہونے سے جملہ امور ممکنہ کی نسبت بالواسطہ یا بلاواسطہ اسی کی ذات کی طرف ہو گی ہر دو صورت مسئلہ قضاو قدر حق ہو گا۔ اور یہ قضاو قدر والی بات ہم نے اس کتاب میں کئی آیات کی تفسیر کے تحت تفصیل سے بیان کی ہے[12]۔ اگر توفیق الہی شامل حال رہے اور یہ گرہیں جو ہم نے کھولی ہیں ان پر آپ غور کریں تو آپ پر روز روشن کی طرح واضح ہو جائے گا کہ الہیات سے متعلقہ علوم و مسائل کا بہتر طور پر احاطہ ان ہی دو صفات حی اور **قیوم** کے ذریعے ممکن ہے اس طرح بعید نہیں کہ یہی دو اسماء اسم اعظم ہوں کیونکہ ان کے علاوہ دیگر مقامات آیات الہیہ میں سے ایک ﴿وَإِلٰهُكُمْ إِلٰهٌ واحِدٌ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ﴾[13] اور دوسری ﴿ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ ﴾[14] جن میں توحید کا بیان ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کوئی مثل اور ہمسر نہیں اور تیسری آیت ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾[15] میں اس بات کا اضافہ بھی ہے کہ اس کی حقیقت غیر مرکب اور اجزاء سے پاک ہے اور آیت ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّماواتِ وَالْأَرْضَ﴾[16] میں تو صرف ربوبیت کا بیان ہے اور وحدت حقیقت کا ذکر نہیں ، لیکن ان سب مقامات کے برعکس حی اور **قیوم** واضح کرتا ہے کہ وہ خود قائم بذاتہ ہے اور دیگر موجودات کے لیے **مقوم** (قائم کرنے والا) ہے اور قائم بذاتہ ہونا اس اس کی یکتائی کی دلیل ہے جس سے کثرت، مثل، متحیز اور مقابل کی واضح نفی ہوتی ہے۔

علاوہ ازیں اسی صفت سے واجب الوجود کے علاوہ ہر ممکن کا حادث اور فانی ہونا ثابت ہوتا ہے خواہ وہ جسم ہو یا روح، عقل یا نفس ہو اور اس سے یہ بھی آشکارا ہوتا ہے کہ جملہ موجودات اور ان کے اسباب کی نسبت بھی اس کی طرف ہو گی اور یہی مسئلہ قضاء و قدر کا ثبوت ہے۔

خلاصہ یہ کہ ان دو الفاظ ﴿ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ﴾ نے علم الہیات کی جملہ مباحث کا احاطہ کر رکھا ہے جس سے ان کی بلندی مقام اور عظمت شرف کا علم ہو رہا ہے اور بجا طور پر اسم اعظم ہونے کے مستحق قرار پاتے ہیں۔

﴿ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلا نَوْمٌ ﴾

یہ سابقہ صفات کی تاکید ہی ہے کہ وہ ذات مخلوقات کے انتظامات سے غافل اور بے خبر نہیں کیونکہ ایک چھوٹے سے بچے کا قیم (نگران) اگر غفلت برتے گا تو بچے کو شدید نقصان پہنچ سکتا ہے اور اللہ تعالیٰ تو تمام موجودات اور تمام ممکنات کا قیوم ہے اس کا ان کے انتظامات سے غافل ہونا ممکن ہی نہیں۔ یہ الفاظ اسی طرح بطور تاکید ہیں جیسے لاپرواہی سے نقصان کرنے والے کو کہا جاتا ہے: إِنَّكَ لو سنان نَائِمٌ (آپ تو اونگھ اور نیند میں ہی مست رہتے ہیں) ۔

﴿ لَهُ مَا فِي السَّماواتِ وَما فِي الْأَرْضِ ﴾

واجب الوجود کی صفات کے بیان کے بعد ان صفات پر مرتب ہونے والے امور بیان کیے جا رہے ہیں کہ جب تمام

ممکنات کا وجود اسی کے دم سے ہے تو لازمی طور پر یہ سب اسی کی ملکیت ہوں گے اور اسی بناء پر تمام ممکنات پر مکمل طور پر اس حکم ہوگا اور کسی غیر کو اس کی اجازت کے بغیر کسی تصرف کی اجازت نہ ہوگی اسی بات کو ﴿ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ ﴾ (کون ہے کہ اس کی اجازت کے بغیر اس سے کسی کی سفارش کر سکے) سے بیان کر دیا۔

﴿ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ ﴾ (جو کچھ لوگوں کے روبرو ہو رہا ہے اور جو کچھ ان کے پیچھے ہو چکا ہے اسے سب معلوم ہے) واجب الوجود کی ملکیت تامہ کے بعد اس کی علمیت تامہ کو بیان کر دیا۔

﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ ﴾ (اور وہ سب احاطہ نہیں کر سکتے کسی چیز کا اس کی معلومات میں سے مگر جتنا کہ وہ چاہے) اس سے واضح کر دیا کہ واجب الوجود کی ذات کے علاوہ کوئی بھی ممکن الوجود تمام معلومات کا عالم نہیں ہو سکتا ﴿ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ ﴾ (گنجائش ہے اس کی کرسی میں تمام آسمانوں اور زمین کو) زمین و آسمان سے متعلق ملکیت و حکومت کے ذکر کے بعد کائنات کے دیگر حصوں پر حاکمیت و تسلط کا تذکرہ کیا جا رہا ہے جہاں کسی بھی ممکن الوجود کے وہم و خیال کی رسائی کبھی نہ ہونے پائے۔

﴿ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا ﴾ (اور گراں نہیں ہے اس کو تھامنا ان کا) واجب الوجود کی حاکمیت و تسلط کا نفاذ مساوی اور تسلسل سے ہے (کہیں بھی یہ کم یا کمزور نہیں ہوتا)۔

﴿ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ ﴾ (اور وہی ہے سب سے برتر عظمت والا) کسی بھی احتیاج و ضرورت سے بالاتر اور پاک ہے، وہ متحیز نہیں کہ اسے مکان کی ضرورت ہو، نہ ہی متغیر ہے کہ زمان اس پہ اثر انداز ہو سکے۔ عقل مند آدمی صرف تصور ہی کر سکتا ہے کہ اس آیت میں الٰہیات سے متعلقہ علوم کا کس قدر کمال درجہ میں احاطہ کیا گیا ہے۔

آیت الکرسی سے متعلق مزید اہم مسائل:

﴿ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ﴾

مسئلہ: لفظ اللہ ترکیب میں مبتدا واقع ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے اور مابعد کلام اس کی خبر ہے۔

مسئلہ: بعض علماء نے « إِلَه » کا معنی معبود کیا ہے[17] جو کہ دو وجہ سے غلط ہے۔ پہلی وجہ تو یہ ہے کہ « إِلَه » ازل سے ہے جب کہ معبود ازل سے نہیں (بلکہ مخلوقات کی تخلیق کے بعد ان کی جانب سے عبادت کی بناء پر قرار پایا)۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ قرآن میں غیر اللہ کو بھی معبود کہا گیا ہے ارشاد ہے ﴿ إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ[18] ﴾ جب کہ « إِلَه » کے اطلاق میں ایسی کوئی خامی نہیں۔

﴿ الْحَيُّ ﴾ ''حَيٌّ'' اصل میں حَيِيَ تھا (حَذِرَ اور طَمِعَ کی طرح متحرک العین واللام) دو حرف ایک جنس کے ایک جگہ اکٹھا ہونے پر ادغام کر دیا اور علامہ ابن الانباری رحمہ اللہ[19] فرماتے ہیں کہ اصل « حَيْوٌ » تھا حروف علت کے اجتماع اور پھر حرف اول کے سکون کی وجہ سے یاء کو مشدد کر دیا[20]۔

مسئلہ: متکلمین کے نزدیک حی وہ ذات ہے جس میں علم و قدرت کی صلاحیت ہو تاہم اس بات میں اختلاف ہے اس مفہوم اور مطلب کے ساتھ یہ واجب الوجود کی صفت موجودہ ہے یا نہیں۔ کچھ متکلمین کے ہاں یہ صفت موجودہ

نہیں کیونکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ بات ممتنع(Impossible)نہ ہو کہ وہ ذات علم و قدرت رکھے اور عدم امتناع کو صفت موجودہ نہیں قرار دیا جاسکتا۔تاہم محققین کے نزدیک یہ صفت موجودہ ہے کیونکہ حیات بھی تو عدم امتناع ہے اور یہ بات ثابت شدہ ہے کہ امتناع امر عدمی ہے اور اگر وصف کے موجود ہونے سے موصوف کا موجود ہونا لازمی ہوتا تو پھر ممتنع الوجود کو بھی موجود ماننا پڑے گا اور یہ ثابت شدہ ہے کہ امتناع وصف عدم ہے اور یہ بھی ثابت ہے کہ حیات اس امتناع کا عدم ہے اس سے ثابت ہو گیا کہ عدم کا عدم موجود ہے لہذا حیات کا مفہوم صفت موجودہ ہو سکتی ہے۔

اشکال جب « حَيٌّ » کا معنی یہ قرار دیا جائے کہ اسے علم و قدرت کی صلاحیت ہو تو اسے ذات باری کی خصوصیت کیسے قرار دیا جاسکتا ہے کیونکہ یہ صلاحیت تو تمام حیوانات کو حاصل ہے۔

جواب : اس سلسلے میں میری (امام رازی) رائے یہ ہے کہ « حَيٌّ » کا معنی محض صلاحیت علم و قدرت نہیں ورنہ حی کا اطلاق تو زمین کے آباد کرنے پر کیا گیا ہے قرآن کریم میں ارشاد ہے ﴿ فَانْظُرْ إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾(سو دیکھو اللہ کی رحمت کے اثرات کو کہ کس طرح زندہ کرتا ہے اللہ زمین کو اس کے مردہ ہو جانے کے بعد بارش کے بعد زمین کی خوشگواری پر بھی کیا گیا ہے ﴿ إِلَىٰ بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ[21]﴾ (مردہ زمین کی طرف اور زندہ کر دیتے ہیں اس زمین کو اس کے مر جانے کے بعد) بلکہ متکلمین کی اصطلاح میں حی سے مراد ہمہ جہت مکمل صلاحیت اور ہمہ اقسام قدرت ہے کیونکہ کسی بھی جسم کے احوال کی تکمیل اس صفت حیات کے ساتھ ہی ممکن ہے جیسے درخت کے احوال کی تکمیل اس کے پتوں اور سبزہ سے ہے[22] اور زمین کے احوال کی تکمیل اس کی آبادی سے ہے اس سے واضح ہو گیا کہ « حَيٌّ » کا حقیقی مفہوم یہ ہے کہ وہ ذات مکمل احوال و اوصاف سے متصف ہو اور مکمل اور کامل وہ ہوتا ہے جس کی ذات اور ہمہ اقسام صفات پر عدم نہ آسکے ہو گیا اور یہ ذات واجب الوجود کے علاوہ کسی دوسرے ممکن الوجود میں ممکن ہی نہیں لہذا اشکال ختم۔

علاوہ ازیں یہ بات بھی قابل غور ہے کہ حی کا لفظ مقید نہیں بلکہ مطلق بولا گیا ہے جو کہ کمال پر دال ہے۔اور کامل وہ ہوتا ہے جس پر کسی صورت اور حیثیت میں عدم نہ آسکے۔نیز اس سے قبل « الْقَيُّومُ » میں ثابت کر دیا گیا ہے کہ وہ ذات واجب الوجود بذاتہ اور جملہ ممکنات کے لیے متقوم ہے،اس میں حی کا مفہوم و مراد زیادہ وسعت کے ساتھ پہلے ہی واضح ہو چکا ہے۔

﴿ الْقَيُّومُ ﴾ لفظ قائم کا مبالغہ ہے۔حروف علت کے اجتماع اور پھر حرف اول کے ساکن ہونے پر یاء کو مشدد کر دیا گیا۔اور «فعول» کے وزن پر نہیں ورنہ «الْقَيُّومُ » کے بجائے «الْقَوومُ» ہوتا۔عربی زبان میں یہ لفظ تین طرح سے آیا ہے« قَيُّومٌ ،قَيَّامٌ اور قَيِّمٌ» جیسا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے «حی قیام»[23]۔

کچھ حضرات کا خیال ہے کہ قیوم لفظ عربی نہیں بلکہ عبرانی ہے لیکن یہ بات درست نہیں کیونکہ اس کی مکمل لغوی تحقیق ہم نے بیان کر دی ہے اس کے ہم مثل الفاظ« دَيَّارٌ ، دَيُّورٌ ،اور دَيِّرٌ» ہیں اور امیہ بن الصلت[24] نے کہا ہے:

قَدَّرَهَا الْمُهَيْمِنُ الْقَيُّومُ[25].

مسئلہ: علماء مفسرین سے «الْقَيُّومُ» کی مختلف تفاسیر مروی ہیں مشہور تابعی حضرت مجاہد رضی اللہ عنہ[26] فرماتے ہیں قیوم وہ ذات ہے جو ہر چیز کو برقرار رکھنے والی ہو، اس کا مفہوم یہ ہے کہ وہ تمام مخلوقات کے جملہ امور و معاملات (ان کی پیدائش اور روزی رسانی) کا منتظم ہو جیسا کہ دیگر کئی آیات میں اس کی وضاحت ہے مثلا ﴿ أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ ﴾[27] (پھر بھلا وہ ذات جو نگران ہے ہر جاندار کے اعمال پر جو اس نے کمائے ہیں تمہارے ٹھہرائے ہوئے شریکوں جیسی ہو سکتی ہے) ﴿ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾[28] (گواہی دی خود اللہ نے اس بات کی کہ نہیں ہے معبود سوائے اس کے اور گواہی دی فرشتوں نے اور علم والوں نے بھی وہی قائم رکھنے والا ہے نظام کائنات کو عدل کے ساتھ) ﴿ إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ ﴾[29] (بے شک اللہ ہی ہے جو روکے ہوئے ہے آسمانوں کو اور زمین کو ٹل جانے سے اور اگر ٹل جائیں تو روک نہیں سکتا انہیں کوئی دوسرا اللہ کے بعد)۔ لیکن اس قول کا حاصل یہ ہے کہ وہ اپنے ماسوا تمام اشیاء کو قائم رکھنے والی ہے اور حضرت ضحاک[30] فرماتے ہیں کہ «قَيُّومُ» وہ ذات ہے جو ہمیشہ قائم الوجود ہو اور اس تفسیر کا حاصل یہ ہے کہ وہ اپنے وجود اور ذات میں خود قائم ہے کسی اور کا اس میں محتاج نہیں۔

بعض مفسرین کے نزدیک **قیوم** سریانی زبان کا لفظ ہے جس کا معنی ہے ''نہ سونے والا'' مگر یہ بات اس لیے بھی صحیح نہیں کہ اس لفظ کے بعد مستقل جملہ آتا ہے ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ جس سے تکرار پیدا ہو گا۔ ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ « سِنَةٌ » نیند سے پہلے آنے والی غنودگی اور اونگھ کو کہتے ہیں۔

اشکال: اونگھ کے بعد نیند آتی ہے جب اس اونگھ کی نفی کر دی گئی تو نیند کی بھی تو نفی ہو گئی پھر اس کا ذکر کیوں؟

جواب: در حقیقت یہاں تو یہ بتانا مقصود ہے کہ اسے نیند کہاں سے آئے گی اسے تو اونگھ تک ہی نہیں آتی۔

مسئلہ: اس بات کی عقلی دلیل — کہ اللہ تعالیٰ کے لیے نیند، بھول اور غفلت محال ہیں — یہ ہے کہ یہ تمام امور عدم علم یا ضد علم پر مبنی ہیں جو واجب الوجود کے زوال علم کے مقتضی ہیں (کیونکہ نیند، بھول اور غفلت میں ادراک ہی ختم ہو جاتا ہے) اس طرح تو واجب الوجود کے لیے علم اور عدم علم دونوں کی نسبت صحیح ہو گی (یعنی بعض صورتوں میں عالم اور بعض صورتوں میں غیر عالم ہو گا)، اس صورت میں اللہ تعالیٰ کے بعض امور میں عدم علم کی وجہ (اللہ کے صفت علم کے لیے) سے مزید عالم صفات کی ضرورت ہو گی اس سے تسلسل[31] لازم آئے گا اور یہ محال ہے، لہذا ایک ہستی کو لازما واجب الصفات و ممتنع الزوال تسلیم کرنا پڑے گا پھر لا محالہ نوم و غفلت بھی محال قرار پائے گی۔

مسئلہ: حدیث میں موسی علیہ السلام کا قصہ بیان کیا گیا ہے کہ ایک بار ان کے دل میں خیال آیا کہ کیا اللہ تعالیٰ کو نیند آتی ہے یا نہیں۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے ایک فرشتہ بھیجا جس نے انہیں تین دن جگائے رکھنے کے بعد ہر ہاتھ میں شیشے کے دو دو برتن تھما دیئے اور ان کی حفاظت کا حکم دیا، موسی علیہ السلام حفاظت کی بھرپور کوشش کرتے رہے مگر بالآخر نیند کا

غلبہ آنے پر دونوں برتن گر جانے سے ٹوٹ گئے۔اس پر اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اگر مجھے نیند آتی تو زمین و آسمان کیسے محفوظ رہ سکتے تھے[32] ان جیسے واقعات کی نسبت موسیٰ علیہ السلام کی طرف درست نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کی طرف نیند کی نسبت کرنا یا اس میں شک کرنا کفر ہے جو ایک رسول کی شان سے بعید ہے تاہم اگر یہ روایت صحیح ہو تو اس سوال کی نسبت موسیٰ علیہ السلام کی طرف کرنے کے بجائے ان کی قوم کے نادان افراد کی طرف کرنا ضروری ہے۔

﴿ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ﴾

اس میں ارض و سماء کی واجب الوجود کی طرف اضافت سے مراد ان دونوں کی تخلیق اور تملیک کی نسبت مراد ہے۔یعنی واجب الوجود تمام ممکنات میں مؤثر ہے اور ہر اثر پذیر فانی ہوتا ہے، گویا تمام موجودات اسی کی تخلیق سے مخلوق ہیں اور اسی کی ایجاد سے وجود میں آئے ہیں۔

سوال : ﴿ مَا فِي السَّمَاوَاتِ ﴾ کی جگہ مَن فِي السَّمَاوَاتِ کیوں نہیں کہا؟

جواب اول : حرف« مَا » غیر ذوی العقول کے لیے آتا ہے اور مخلوقات کی زیادہ تعداد غیر عاقل ہے۔

جواب دوم: علاوہ ازیں مزید یہ بات بھی قابل غور ہے کہ یہاں ممکنات کی اضافت بحیثیت مخلوق ہے جو اپنی اصل حقیقت کے لحاظ سے غیر عاقل ہی ہیں، گویا یہاں تنبیہ بھی مقصود ہے کہ مخلوقات کچھ بھی ہوں مگر در حقیقت وہ غیر عاقل ہی ہیں۔ سبحان اللہ!

بعض ارباب علم نے اسی سے استدلال کیا ہے کہ بندوں کے افعال بھی اللہ کی مخلوق ہیں کیونکہ ﴿ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ﴾ عام ہے اور بندوں کے افعال بھی اس فہرست میں شامل ہیں چنانچہ یہ لازمی نتیجہ ہوا کہ مخلوق کے افعال ملک و تخلیق کی نسبت بھی اللہ کی طرف ہو۔

الفاظ کی اس تعبیر کے علاوہ اس بات کی عقلی دلیل بھی موجود ہے کیونکہ واجب الوجود کے علاوہ تمام ممکن لذاتہ ہیں اور جس کی تاثیر کے بغیر کوئی بھی ممکن الوجود لذاتہ معرض وجود میں نہیں آسکتا، ورنہ ایک ممکن الوجود کا بغیر کسی مرجح اور مؤثر کے تسلیم کرنا پڑے گا اور یہ محال ہے۔

﴿ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ ﴾

مسئلہ: اس میں استفہام انکاری ہے کہ اللہ تعالیٰ کے حکم کے بغیر کوئی بھی سفارش نہیں کر سکتا۔یہ اس لیے فرمایا کہ مشرکین مکہ کا دعوی تھا کہ ان کے معبودان باطلہ ان کی سفارش کریں گے جیسا کہ قرآن مجید میں ﴿ يَقُولُونَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى ﴾[33] ﴿ هؤُلاءِ شُفَعاؤُنا عِنْدَ اللَّهِ ﴾[34] لیکن اللہ تعالیٰ نے واضح کر دیا کہ وہ غلط ہیں ﴿ وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ ﴾[35] اس مقام پر اللہ تعالیٰ نے یہ بتایا کہ صرف اس کے اذن ہی سے کوئی سفارش کر سکے گا، یہی بات دوسرے مقام پر یوں بیان کی گئی ہے ﴿ يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمنُ وَقَالَ صَوَابًا ﴾[36]

مسئلہ: امام قفال[37] رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نافرمانوں کے حق میں سفارش کی اجازت نہیں دیں

گے کیوں کہ نافرمان اور فرمان بردار میں مساوات حکمت کے منافی ہے اس مقام پر امام قفال نے طویل تقریر کی ہے۔ تاہم میرا خیال ہے کہ امام موصوف معتزلہ[38] سے کافی متاثر تھے مگر ان کے اصول و قواعد سے زیادہ واقف نہیں تھے، کیونکہ بصری معتزلین کے نزدیک گو کہ عقلی طور پر مرتکب کبیرہ کو معاف کر دینا مستحسن ہے مگر ادلہ مسموعہ (نقلی دلائل) اس بات کی دلالت کرتے ہیں کہ ایسا نہیں ہوگا۔ اور جب حقیقت الامر اس طرح ہو تو پھر گناہگاروں کے حق میں شفاعت کے نہ ہونے کا استدلال عقلی درست نہ ہوگا۔ البتہ کعبی[39] کے نزدیک نافرمانوں کو معاف کر دینا اچھا نہیں ہے ، شاید قفال کا یہی مسلک ہے۔ لیکن ان کی یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ سزا دینا اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور صاحب حق اپنا حق معاف کر سکتا ہے ،بخلاف ثواب و جزاء کے کیونکہ وہ بندے کا حق ہے جو اللہ تعالیٰ کبھی ضائع نہیں کرے گا، یہ فرق بصریوں نے شعبی کے استدلال کا جواب دیتے ہوئے ثواب وعقاب میں بیان کیا ہے۔

ایک اور وجہ یہ بھی ہے کہ مساوات سے کیا مراد ہے ؟ اگر کسی بھی چیز میں مساوات درست نہ سمجھی جائے تو یہ محض جہالت ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے پہلے ہی تخلیق، حیات، رزق اور دیگر اختیارات وانعامات خداوندی میں مساوات کی ہے اور اگر تمام امور میں ہر طرح کی مساوات مراد ہو تو یہ بھی ناممکن ہے ، کم از کم اتنا فرق تو رہے گا کہ فرماں بردار گھبراہٹ سے محفوظ اور عذاب سے مأمون ہوگا[40] جب کہ نافرمان کو نہ صرف خدا کی پکڑ کا ڈر ہوگا بلکہ جہنم میں بھی داخل ہو سکتا ہے اور کافی عرصہ اس میں رہ بھی سکتا ہے پھر اللہ تعالیٰ اسے حضور ﷺ کی شفاعت سے نجات دیں گے (لہذا کسی بھی صورت میں مساوات ممکن ہی نہیں یہ قول ہی باطل ہے۔)

﴿ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ ﴾

مسئلہ: علامہ زمخشری[41] تفسیر کشاف میں فرماتے ہیں کہ یہ « هِمْ » ذوی العقول کی طرف راجع ہونے والی ضمیر ﴿ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ﴾ کی طرف راجع ہے، کیونکہ ان میں ہی عقلاء ہوتے ہیں یا پھر یہ ﴿ مَنْ ذَا الَّذِي ﴾ کے مدلول کی طرف راجع ہے جو یہاں پر ملائکہ ،انبیاء اور مقربین ہیں[42]۔

مسئلہ: اس جملہ کی تفسیر میں متعدد اقوال ہیں:

قول اول : امام مجاہد، حضرت عطاء[43] اور علامہ ابن سیرین[44] فرماتے ہیں کہ ﴿ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ ﴾ سے مراد ان سے پہلے کے دنیا کے امور اور ﴿ وَمَا خَلْفَهُمْ ﴾ سے مراد ان کے بعد آخرت کے امور ہیں[45]۔

قول دوم : امام ضحاک اور علامہ کلبی[46] فرماتے ہیں کہ ﴿ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ ﴾ سے مراد آخرت ہے کیونکہ وہ سامنے آنے والی ہے اور ﴿ وَمَا خَلْفَهُمْ ﴾ سے مراد دنیا ہے کیونکہ یہ پیچھے رہنے والی ہے[47]۔

قول سوم : حضرت عطاء حضرت ابن عباس[48] سے نقل فرماتے ہیں کہ ﴿ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ ﴾ سے مراد زمین اور ﴿ وَمَا خَلْفَهُمْ ﴾ سے مراد آسمان ہے[49]۔

قول چہارم : ابن جریج فرماتے ہیں کہ ﴿ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ ﴾ سے مراد ان کی گذشتہ زندگی ﴿ وَمَا خَلْفَهُمْ ﴾ سے مراد ان کے بعد کی زندگی ہے[50]۔

قول پنجم : حضرت مقاتل فرماتے ہیں کہ ﴿ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ ﴾ سے مراد فرشتوں کی پیدائش سے قبل کا زمانہ ﴿ وَمَا خَلْفَهُمْ ﴾ سے مراد فرشتوں کی پیدائش کے بعد کا زمانہ ہے[51]۔

قول ششم: بعض دیگر حضرات فرماتے ہیں کہ ﴿ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ ﴾ سے مراد نیک و بد کیے ہوئے اعمال ہیں اور ﴿ وَمَا خَلْفَهُمْ ﴾ سے مراد مستقبل کے اعمال ہیں[52]۔

خلاصہ یہ کہ اس کلام سے مقصود اللہ تعالیٰ کا سفارش کرنے والوں اور مستحقین سفارش کے بارے میں مکمل احوال جاننے کا تذکرہ ہے، جب کہ سفارش کنندگان کو بھی علم نہیں ہوگا کہ انہیں کیا مقام حاصل ہے، یا انہیں سفارش کی اجازت ہوگی یا پھر مستحق سزا قرار پائیں گے۔

مسئلہ: یہ بھی احتمال ہے کہ اس جملہ سے فرشتے، انبیاء صدیقین، شہداء اور دیگر نیک لوگ مراد ہوں۔

﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ ﴾

مسئلہ: یہاں علم بمعنی معلوم ہے (مصدر بمعنی مفعول) ہے جیسے اللَّهُمَّ اغْفِرْ لَنَا عِلْمَكَ فِينَا بمعنی مَعْلُومَكَ ہے یعنی کوئی اللہ کی معلومات کا احاطہ نہیں کر سکتا۔

مسئلہ: بعض علماء نے اس آیت سے اللہ کی صفت علم پر استدلال کیا ہے، مگر یہ استدلال ضعیف ہے کیونکہ پہلی بات تو یہ ہے کہ اس جملہ میں حرف « من » تبعیضیہ ہے جو صفت علم پر داخل ہے جس سے اللہ کی صفات میں تبعیض (کچھ صفات کا موجود ہونا) لازم آتا ہے جو کہ محال ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس کے ساتھ جملہ ﴿ بِمَا شَاءَ ﴾ کا ذکر ہے جس کا مدلول صرف معلومات ہو سکتی ہیں علم نہیں ہو سکتی اور تیسری بات یہ ہے کہ یہاں مراد ہی معلومات ہیں کہ اللہ کی مخلوقات تمام معلومات نہیں جان سکتی۔

مسئلہ: امام لیث[53] فرماتے ہیں کہ احاطہ کا مطلب ہے کسی چیز کو سمیٹ لینا اس پر عبور اور مکمل واقفیت حاصل کرنا[54]۔

﴿ إِلَّا بِمَا شَاءَ ﴾ کے مطلب میں متعدد اقوال ہیں:

قول اول : اس سے مراد یہ ہے کہ مخلوق صرف وہ معلومات حاصل کر سکتی ہے جو اللہ تعالیٰ خود بتانا چاہتے ہیں، جیسا کہ فرشتوں نے اقرار کیا تھا ﴿ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا ﴾[55]

قول دوم : مخلوق کوئی بھی غیب کی خبر اس وقت تک نہیں جان سکتی جب تک خود اللہ تعالیٰ انبیاء کے ذریعہ اس غیبی امر کی اطلاع نہ دیں جیسا کہ فرمان ہے ﴿ عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَداً إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ ﴾[56] ((وہی) غیب (کی بات) جاننے والا ہے اور کسی پر اپنے غیب کو ظاہر نہیں کرتا ہاں جس پیغمبر کو پسند فرمائے تو اس (کو غیب کی باتیں بتا دیتا ہے)۔

﴿ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ ﴾

وسع سے مراد طاقت اور قدرت ہونا، کسی چیز کا تحمل کرنا اور برداشت کرنا، جیسا کہ حدیث میں ہے « لَوْ كَانَ مُوسَى حَيًّا مَا وَسِعَهُ إِلَّا اتِّبَاعِي»[57] « اگر موسی علیہ السلام زندہ ہوتے تو انہیں بھی میری اتباع کے بغیر چارہ نہ ہوتا» اور کرسی لغت میں کسی چیز کے کسی چیز سے جڑنے، چپکنے، ملنے اور منسلک ہونے کو کہتے ہیں اور جانوروں کی لید اور مینگنیوں کو بھی اس لیے کرس کہا جاتا ہے کہ وہ آپس میں چپکی ہوتی ہیں اور کاپی کو اس کے اوراق تہہ بہ تہہ ہونے، جڑنے اور منسلک ہونے کی وجہ سے کراسۃ کہا جاتا ہے اور مکان کو جانوروں کی نجاستوں اور غلاظتوں سے ملوث ہونے پر أَكْرَسَتِ الدَّارُ کہا جاتا ہے اور کسی بھی چیز کے جڑنے اور مرکب ہونے پر تَكَارَسَ الشَّيْءُ بولا جاتا ہے۔

کرسی کی تفسیر میں درج ذیل اقوال ہیں:

قول اول: کرسی ایک عظیم جسم ہے جو زمین و آسمان سے زیادہ وسیع ہے پھر اس وضاحت میں مزید آراء سامنے آئی ہیں۔

پہلی رائے: حضرت حسن بصری[58] کے نزدیک یہ کرسی عرش ہی ہے کبھی تخت پر عرش اور کرسی کا اطلاق کیا جاتا ہے اس لیے ان میں سے ہر ایک پر تمکن (ٹھہرنا) بھی ممکن ہے[59]۔

دوسری رائے: بعض علماء کے نزدیک یہ کرسی ساتویں آسمان سے اوپر اور عرش الٰہی سے نیچے ہے[60]۔

تیسری رائے: بعض کا کہنا ہے کہ یہ کرسی عرش کے علاوہ کوئی اور چیز ہے پھر اس کی وضاحت میں بعض نے کہا کہ یہ کرسی عرش کے نیچے اور ساتویں آسمان کے اوپر ہے[61] اور دیگر علماء نے کہا کہ یہ کرسی زمین کے نیچے ہے اور علامہ سدی[62] کا بھی یہی قول ہے[63]، کرسی کے بارے میں صحیح روایات میں ذکر ہے کہ یہ عرش کے نیچے اور ساتویں آسمان کے اوپر ایک عظیم شاہکار قدرت ہے[64] اور ایسا ہونا ممتنع نہیں اور اسی پر ہمارا سر تسلیم خم ہے۔

چوتھی رائے: سعید بن جبیر[65] نے جو حضرت ابن عباس سے نقل کیا ہے کہ کرسی کا معنی موضع القدمین (دو قدموں کی جگہ)[66] ہے مگر یہ قول بعید از قیاس ہے کہ ابن عباس ایسی بات کریں کیونکہ اللہ تعالیٰ تو اعضاء و جوارح سے پاک ہے اللہ تعالیٰ کے نفی جسم کے دلائل ہم نے اس کتاب میں کئی جگہ بیان کیے ہیں[67]۔

قول دوم: کرسی سے مراد اللہ کی سلطنت، قدرت اور ملک ہے کیونکہ الٰہیت قدرت، تخلیق اور ایجاد کے بغیر نہیں ہو سکتی اور اہل عرب کسی بھی چیز کے اصل کو کرسی کہہ دیتے ہیں اور کبھی بادشاہ کو بھی کرسی کہہ دیتے ہیں کیونکہ وہ کرسی (تخت) پر بیٹھتا ہے، گویا بادشاہ کو مکان بادشاہ سے موسوم کیا جاتا ہے[68]۔

قول سوم: کرسی سے مراد علم ہے کیونکہ علم ہی عالم کا مقام، جگہ اور کرسی ہے، گویا مقام صفت کو ہی مجازی طور صفت قرار دیا کیونکہ اصل قابل اعتبار تو علم ہی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ علماء کو کراسی اور زمین کے ستون بھی کہا جاتا ہے[69]۔

قول چہارم: علامہ قفال فرماتے ہیں اس سے مراد اللہ کی عظمت اور بڑائی کی منظر کشی کرنا ہے[70]، (کوئی حقیقی

کرسی موجود نہیں)تاکہ دنیا کے بادشاہوں کی خصوصیات کے حقیر نمونہ کی مماثلت سے اللہ تعالیٰ کی عظمت کو واضح کیا جاسکے جس سے لوگوں کو سمجھنے میں دشواری نہ ہو۔

اسی بناءپر بادشاہوں کے طواف اور زیارت کیے جانے والے (معمولی) درباروں کی جگہ کعبۃ اللہ بنا کر طواف و زیارت کا حکم دیااور بادشاہوں کی دست بوسی کی جگہ حجراسود کواللہ نے اپناہاتھ (يَمِينُ اللَّهِ)[71] قرار دے کر چومنے کا حکم دیا۔ اور بادشاہوں کے دربار میں رعایا کی حاضری کی طرح اللہ تعالیٰ نے میدان حشر میں انبیاء، ملائکہ، شہداءاور دیگر مخلوقات کی اس کے سامنے پیشی کا ذکر کیااسی طرح اللہ تعالیٰ نے اپنے لیے عرش کا ذکر کیااور فرمایا رحمن عرش پر مستولی ہے[72] اور اس کا عرش پانی پر تھا[73] اور آپ اس کے عرش کے ارد گرد فرشتوں کو چمٹے ہوئے دیکھ سکیں گے وہ تسبیح، تحمید اور استغفار کررہے ہوں گے[74] اورآپ کے رب کے عرش کو روز قیامت آٹھ فرشتے اٹھائے ہوئے ہوں گے[75] حاملین عرش اور اس عرش کے ارد گرد والے فرشتے اپنے رب کی تسبیح اور حمد کرتے ہیں[76]۔ اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے اپنے لیے ایک عظیم کرسی کا ذکر کیااور فرمایا کہ اس کی کرسی زمین وآسمان سے وسیع ہے لیکن یہ بات قابل غور ہے کہ عرش اور کرسی کی طرح کعبہ، طواف اور استلام حجراسود[77] بھی متشابہ ہیں لیکن اس بات پر اتفاق ہے کہ ان سب سے مقصود اللہ کی عظمت اور بڑائی ہے ورنہ وہ دربار، عرش اور کرسی سے منزہ اور پاک ہے۔ یہ جواب بھی اگرچہ بے غبار ہے مگر پہلا قول زیادہ قابل اعتبار ہے کیونکہ کسی آیت کے ظاہری معنی کو دلیل کے بغیر چھوڑنا مناسب نہیں ہے اور حقیقت حال کا علم اللہ ہی کو ہے۔

﴿ وَلا يَؤُدُهُ حِفْظُهُما﴾ «آده يؤده» کا معنی ہے مشکل ہونا، گراں ہونااور بھاری ہونا یعنی اللہ کے لیے زمین و آسمان کی حفاظت گراں نہیں ہے۔

﴿ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ ﴾ یہاں سمت اور جہت کی بلندی مراد نہیں ہے اس کا تفصیل سے بیان گزر چکا ہے[78] تاہم مزید کچھ دلائل بیان کیے جاتے ہیں:

دلیل اول : اگر اللہ تعالیٰ کی بلندی مکان کی وجہ سے ہوتی پھر دو ہی صورتیں ممکن تھیں پہلی یہ کہ ذات واجب الوجود بلندی کی جانب متناہی ہوتی اس صورت میں اس کی انتہاء سے بالاتر بلندی پر فائز ہونے والا وجود اس سے بھی اعلی تر اور عظیم ہوتااور یہ باطل ہے۔ دوسری صورت یہ تھی کہ واجب الوجود بلندی کی جانب لا متناہی ہو یہ بھی باطل ہے کیونکہ بعد (دوری) غیر متناہی کی صورت میں اقصاءانتہاء کے بعد کوئی ایسانقطہ ہوگا جو آخری ہواور اس کے بعد کوئی دوسرا نقطہ نہ ہو، اس صورت میں بھی یہ لا متناہی نہ رہا (کیونکہ اس کے بعد جب کوئی دوسرا نقطہ اور مقام ہی نہیں)۔ اور اگر مزید ایک کے بعد ایک نقطہ کو تسلیم کیا جائے تو ہر نقطہ اپنے اعلیٰ سے سافل (نیچے) ہوگا اور بلندی (علو) کی صفت سے کسی کو موصوف نہیں کیا جاسکے گا (کیونکہ ہر عالی اپنے اعلیٰ سے سافل ہی ہوگا) اس سے تو علویت کی صفت کا ہی خاتمہ ہو رہا ہے۔

دلیل دوم : کائنات ایک گیند کی طرح ہے اس کی بلند ترین جانب بھی دوسرے زاویہ سے پست ترین جانب ہے۔ (ایک طرف جتنی بلندی حاصل ہوتی جائے دوسری جانب سے پستی ہوتی جائے گی)

دلیل سوم : اگر کسی وصف کا ثبوت ایک موصوف کے لیے ذاتی اور دوسرے کے لیے طبعی ہو تو وہ وصف ذاتی کے لیے تو مکمل اور اعلی پیمانے پر ہو گا مگر طبعی کے لیے کم اور ناقص ہو گا اس بناء پر اگر اللہ کی بلندی کسی مکان کے سبب اور واسطہ سے ہے تو اس مکان کا مقام اور بلندی زیادہ مکمل، برتر اور اعلی ہو گی کیونکہ یہ اس کی ذاتی اور اصلی صفت ہے اور اللہ تعالیٰ کی بلندی طبعی ہونے کی وجہ سے ناقص اور کم تر ہو گیا ور یہ محال ہے۔ان محکم دلائل سے ثابت ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ جہت، سمت اور مکان سے پاک ہے۔

حضرت ابو مسلم بن بحر اصفہانی[79] نے آیت ﴿ قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ ﴾[80] کی تفسیر میں کیا خوب فرمایا ہے کہ یہ تمام مکان اور مکانیات مکمل طور پر اللہ تعالیٰ کی ملکیت ہیں اور آیت ﴿ وَلَهُ مَا سَكَنَ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ ﴾[81] کی تفسیر میں فرماتے ہیں کہ یہ تمام زمانے اور زمانیات بھی اللہ تعالیٰ کی ملکیت اور سلطنت میں داخل ہیں اور اس کی ذات کی بلندی کسی مکان کی بلندی کی محتاج نہیں اور اس کی کسی بھی مقدار اور حجم کے پیمانوں سے بلند تر ہے کیونکہ اگر وہ تمام جہات یا کچھ جہتوں میں لا متناہی ہوا تو یہ محال ہے اور دلائل سے ثابت کیا جا چکا ہے اور اگر متناہی ہوا تو لازما اس کی محیط جہات اس سے عظیم ہی ہوں گی اس صورت میں یہ ذات مکمل طور پر عظیم تو نہ ہوئی اور یہ بھی غلط قرار پایا۔ خلاصہ یہ کہ اللہ تعالیٰ زمان و مکان جنس و اجسام سے پاک ہے ۔

فسُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَقُولُ الظالمون علواً كبيراً.

﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾

ترجمہ : زبردستی نہیں دین میں، بیشک ہدایت گمراہی سے جدا ہو گئی ہے، پس جو گمراہ کرنے والے کو نہ مانے اور اللہ پر ایمان لائے، پس تحقیق اس نے حلقہ کو مضبوطی سے تھام لیا، ٹوٹنا نہیں اس کو اور اللہ سننے والا جاننے والا ہے

مسئلہ: «الدِّين» میں الف لام یا تو عہد ذہنی ہے یا مضاف الیہ کا بدل ہے کہ اصل میں ﴿ فِي دِينِ اللهِ ﴾ ہے جیسے ﴿ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى ﴾[82] جو کہ اصل میں ﴿ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ مَأْوَاهُ ﴾ ہے۔

مسئلہ: آیت سے متعلقہ تفسیری اقوال:

قول اول : علامہ ابو مسلم بن بحر اصفہانی اور علامہ قفال کا قول ہے کہ ایمان و ہدایت زبردستی مسلط نہیں کیا بلکہ اختیار دیا ہے[83] اور یہی معتزلہ کا نظریہ ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے توحید کے دلائل انتہائی واضح، قطعی اور مکمل بیان کر دیئے ہیں جس کے بعد کسی بھی کافر کے لیے کفر پر رہنے کا کوئی عذر باقی نہیں رہتا، اس کے باوجود اگر کوئی ایمان قبول نہ کرے تو اسے زبردستی مجبور کرنا اس دنیا دار الامتحان میں درست نہیں ہے ورنہ آزمائش اور امتحان کا مقصد ہی فوت ہو کر رہ جائے گا اسی لیے فرمان خداوندی ہے « جو چاہے مان لے اور جس کی مرضی کفر کر لے »[84] اور دوسری جگہ ہے « اگر تیرا رب چاہتا تو سارے اہل زمین ایمان لے آتے کیا آپ لوگوں کو ایمان لانے تک مجبور کرتے رہیں گے[85] اور سورہ شعراء میں ہے «شاید کہیں آپ ان کے غم میں اپنے آپ کو نقصان نہ پہنچا دیں »[86]

اور اسی بات کی تاکید زیر بحث آیت کے اگلے جملے سے بھی ہوتی ہے ﴿ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ﴾ یعنی دلائل واضح ہو چکے ہیں اس کے بعد جبر واکراہ کے علاوہ کوئی دوسرا راستہ نہیں اور یہ طریقہ خلاف اصول تکلیف ہے۔

قول دوم : اکراہ سے مراد زبردستی کرنا اور مجبور کرنا ہے مثلاً کسی کافر کو کہا جائے اسلام قبول کرو ورنہ قتل کر دیا جائے گا جو اس آیت میں اس سے منع کر دیا گیا ہے۔ اہل کتاب اور مجوس جزیہ قبول کرنے پر قتل سے بچ گئے تاہم دیگر کفار کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، بعض ائمہ کرام[87] کے نزدیک یہ آیت عام ہے، اگر دیگر کفار بھی یہودیت یا عیسائیت قبول کرنے کے بعد جزیہ قبول کرتے ہیں تو انہیں بھی قتل نہیں کیا جا سکتا۔ مگر دیگر بعض[88] کے نزدیک اگر دیگر کفار یہودیت یا عیسائیت قبول کریں تو انہیں اسلام قبول کرنے پر مجبور کیا جا سکتا ہے، ان کے نزدیک یہ آیت اہل کتاب کے ساتھ خاص ہے۔

قول سوم : جنگ کے خاتمہ پر اسلام قبول کرنے والوں کے بارے میں یہ کہنا درست نہیں کہ انہوں نے مجبورا اسلام قبول کیا ہے، کیونکہ جنگ ختم ہو گئی اب ان کا اسلام برضاء ورغبت تسلیم کیا جائے گا جیسا کہ دوسری جگہ پر ہے «جو تمہیں سلام کرے تم اسے مت کہو کہ تم مومن نہیں ہو»[89]۔

﴿ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ ﴾

مسئلہ: « بَانَ الشَّيْءُ ،اسْتَبَانَ اور تَبَيَّنَ » کا معنی ہے ظاہر ہونا اور واضح ہونا جیسا کہ ضرب المثل ہے «قَدْ تَبَيَّنَ الصُّبْحُ لِذِي عَيْنَيْنِ [90]» اس میں بھی " بان "، بمعنی واضح ہونا ہے۔

میرے خیال میں وضاحت اور تعریف کو بھی اس لیے بیان کہا جاتا ہے کہ اس سے مقصود اور غیر مقصود میں فاصلہ اور تمیز پیدا ہو جاتی ہے اور «الرُّشْدُ» لغت میں بھلائی اور خیر کے حصول کو کہتے ہیں اس میں دو لغت ہیں « رُشْدٌ اور رَشَدٌ نیز رشاد » بھی « رُشْدٌ» کی طرح مصدر ہے اور« الْغَيُّ » «رُشْدٌ » کا متضاد لفظ ہے «غَوَى يَغْوِي غَيًّا اور غَوَايَةً» غلط راستہ پر چلنے کو کہتے ہیں۔

مسئلہ: ﴿ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ﴾ اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ حق و باطل، کفر وایمان اور ہدایت وضلالت کا واضح دلائل و براہین اور قدرت کی نشانیوں سے امتیاز ہو گیا اس سے جملہ کا ظاہری معنی مراد ہے اور علامہ قاضی معتزلی[91] فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ دلائل سے حق واضح اور روشن ہو گیا اس کا یہ مطلب نہیں کہ تمام مکلفین کو علم و خبر بھی ہو چکی ہے لیکن جیسا کہ ہم نے بیان کر دیا کہ اس کا معنی الگ اور ممتاز ہونا ہے یعنی ہدایت اور کفر کے درمیان مضبوط دلائل اور براہین سے حد فاصل قائم ہو چکی ہے اس طرح یہ آیت اپنے ظاہر پر ہے۔

﴿ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ ﴾

نحوی تحقیق: علماء نحو کے نزدیک « طَّاغُوتُ » بروزن « فَعَلُوت » ہے جیسے جَبَرُوت اور تاء زائدہ ہے اور طَغَا سے مشتق ہے اصل میں« طَغَوُوت » تھا، فعل کے لام کلمہ کو عین کلمہ سے بدل دیا گیا — جیسے اہل عرب کا بعض مواقع پر دستور ہے« الصَّاقِعَةُ »سے « الصَّاعِقَةُ » — بعد ازاں واؤ متحرک ماقبل مفتوح ہونے پر

الف سے بدل دی گئی[92]۔امام مبرد[93]فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک درست یہ ہے کہ یہ جمع ہے مگر ابو علی فارسی[94] فرماتے ہیں کہ ایسا نہیں کیونکہ « رَغَبُوت»، « رَهَبُوت» اور « مَلَكُوت» کی طرح « طَاغُوت » بھی ایک مصدر ہے جو کہ مفرد ہیں جمع نہیں ،اس کی دلیل یہ ہے کہ یہاں جمع کی جگہ مفرد ذکر کیا گیا جیسے «هُمْ رضا هم عَدْلٌ» کہاجاتاہے -

لیکن دوسرے علماء نحو کہتے ہیں کہ لفظ« طَاغُوت » مفرد اور جمع دونوں کے لیے آتا ہے جیسے ﴿ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ ﴾ میں« طَاغُوتِ » کی طرف واحد کی ضمیر راجع ہے اور زیر بحث مقام پر جمع کی جگہ استعمال ہوا ہے[95]۔

نیز علماء نحو کے نزدیک « طاغوت » مذکر ہے مگر﴿ وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا ﴾ میں الہہ مراد ہونے کی وجہ سے مؤنث ضمیر لائی گئی ہے.

تفسیری اقوال : طاغوت کی مراد میں مختلف اقوال ہیں:۔

قول اول : حضرت عمر[96] ،مجاہد اور قتادہ[97] کے نزدیک شیطان ہے[98]۔

قول دوم: سعید بن جبیر کے نزدیک کاہن مراد ہے[99]۔

قول سوم: ابوالعالیہ[100] کے نزدیک طاغوت جادوگر ہیں[101]۔

قول چہارم: بعض علماء نے اس سے بت مراد لیے ہیں[102]۔

قول پنجم : بعض دیگر علماء کے ہاں سرکش جن وانس مراد ہیں[103]۔

قول ششم : تحقیقی بات یہ ہے کہ یہ تمام اشیاء اور امور طغیان کا سبب ہیں، جیسا کہ قران کریم میں ہے ﴿ رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيراً مِنَ النَّاسِ ﴾[104] ۔

﴿ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ ﴾ اس میں اس بات کا اشارہ ہے کہ کافر کو پہلے کفر سے توبہ (برأت) کرنا ہوگی پھر ایمان معتبر ہوگا۔

﴿ فقد استمسك بالعروة الوثقى ﴾ ''استمسک'' کا معنی ہے مضبوط پکڑنا اور عروة واحد ہے اس کی جمع عرا جیسے عروة الدلو والكوز دراصل کسی چیز کے ساتھ متعلقہ چیز کو کہتے ہیں اور یہاں رسی مراد ہے۔

" الوثقى " اسم تفضیل مؤنث ہے یہاں معقول کا محسوس شی سے استعارہ لیا گیا ہے کہ جو کسی چیز کو حاصل کرنا چاہتا ہے اسے اس کی رسی مضبوطی سے پکڑنی ہوگی گویا جو دین اختیار کرنا چاہتا ہے وہ دلائل وبینات پر غور کرتا ہے اور چونکہ اسلام کے دلائل قوی اور مضبوط ہیں اس لیے اسے مضبوط رسی کے ساتھ موصوف کیا گیا۔

﴿ لَا انْفِصَامَ لَهَا﴾ « فصم »کا معنی ہے کسی چیز کو الگ کیے بغیر توڑنا اور «انفصام » میں لفظ «فصم »کا انفعالی مفہوم بھی ہے اور یہاں مبالغہ ہے مراد یہ ہے کہ جب انفصام ہی نہ ہوگا تو انقطاع (مکمل ٹوٹنا) کیسے ہوگا۔

نحوی تحقیق: اس جملہ میں حرف« التی » مضمر ہے اصل میں﴿ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى التي لَا

انْفِصَامَ لَهَا ﴾ ہے اور اہل عرب «التی، الذی اور من » کو ان کے صلہ کی موجودگی میں مضمر (حذف) کر دیا کرتے ہیں جیسا کہ سلامہ بن جندل کا شعر ہے:

والعاديات أسابي الدماء بها، ... كأن أعناقها أنصاب ترجيب [105]

وہ تیز رفتار دوڑنے والے گھوڑے جن کے ساتھ میں خون بہاتا ہوں ان کی گردنیں گویا تراشے ہوئے تنے ہیں

یہ اصل میں « والعاديات التي أسابي الدماء بها » ہے اور قران کریم ﴿ وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ ﴾ [106] دراصل « وَمَا مِنَّا إِلَّا مَنْ لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ » ہے۔

﴿ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ سے متعلقہ اقوال:

قول اول : « سَمِيعٌ » کا مطلب ہے کہ اللہ تعالیٰ کلمہ شہادت کا اقرار کرنے والے اور کفریہ بات کہنے والے کو سنتا ہے اور مومن کے دل کے پاکیزہ عقائد اور اہل کفر کے خبیث عقائد کو جانتا ہے۔

قول دوم : حضرت عطاء ابن عباس سے روایت نقل کرتے ہیں کہ حضور ﷺ کو مدینہ کے قرب وجوار کے یہود اہل کتاب کے اسلام کا زیادہ اشتیاق تھا اور اس کے لیے ظاہر و پوشیدہ دعاء بھی کیا کرتے تھے گویا ﴿ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ کا معنی یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ آپ کی جانب سے ان کے ایمان کا اشتیاق اور ان کے لیے دعاء کو دیکھتا اور سنتا ہے۔

﴿ اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (257) ﴾

ترجمہ: جو لوگ ایمان لائے اللہ ان کا مددگار ہے، وہ انہیں نکالتا ہے اندھیروں سے روشنی کی طرف اور جو لوگ کافر ہوئے ان کے ساتھی گمراہ کرنے والے ہیں، وہ انہیں نکالتے ہیں روشنی سے اندھیروں کی طرف، یہی لوگ دوزخی ہیں، وہ اس میں ہمیشہ رہیں گے۔

نحوی تحقیق: « وَلِيُّ » بمعنی قریب ہے « وَلِيَ يَلِي وِلَايَةً فَهُوَ وَالٍ » سے ہے اور یہ فعیل بمعنی فاعل ہے۔ ھذلی شاعر کہتا ہے:

وَعَدَتْ عَوَاد دون وليك تشغب [107]

اور اسی سے « داري تلي دارها » (میرا گھر اس کے گھر کے قریب ہے) کہا جاتا ہے اسی طرح محبت کرنے والے اور مددگار کو « ولی » کہا جاتا ہے کیونکہ وہ محبت اور مدد کی وجہ سے ایسا قریب ہو جاتا ہے کہ الگ نہیں ہو پاتا اور اسی طرح قوم کے مجموعی معاملات پر نگاہ رکھنے والے کو «والی » کہا جاتا ہے اسی سے لفظ « مولی » بھی ہے یہی وجہ ہے کہ اس کا متضاد لفظ «عداوت » ہے جس کا معنی گزرنا جانا اور تجاوز کرنا ہے۔

مسئلہ: ہمارے اصحاب (مکتبہ فکر) نے اسی آیت سے استدلال کیا ہے کہ دین سے متعلقہ امور میں انعامات اور مہربانیاں کافر کی نسبت مومن پر زیادہ ہیں کیونکہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ کے مومنوں کے ولی ہونے کا بیان ہے اور یہ واضح

ہے کہ کسی چیز کا ولی ہی اس کے مفادات، اہم امور اور اس کے مطلوبہ مقاصد کے حصول میں متولی ہوتا ہے اسی لیے قران کی آیت کریمہ ﴿ يَصُدُّونَ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ وَما كانُوا أَوْلِياءَهُ إِنْ أَوْلِياؤُهُ إِلَّا الْمُتَّقُونَ[108] ﴾ میں تعمیر مسجد کے نگران کو اپنا ولی قرار دیا اور یہ بھی وضح کر دیا کہ کفار اس کے ولی نہیں ہو سکتے گویا اللہ تعالیٰ نے واضح کر دیا کہ کسی کے مفادات کے کفیل کو ولی کہا جاتا ہے اور یہاں اللہ تعالیٰ نے اعلان کر دیا کہ وہ خود مومنوں کا ولی ہے جس سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کافروں کے مفادات سے زیادہ مومنوں کے مفادات کے ولی اور کفیل ہیں۔ جب کہ معتزلہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ نے ہدایت، توفیق اور انعامات میں مومن اور کافر کو مساوی درجہ میں رکھا ہے یہ آیت ان کے قول کی تردید کرتی ہے۔ معتزلہ کے بقول اس آیت میں ایمان والوں کے لیے اللہ تعالیٰ کی ولایت اور دوستی مخصوص ہونا درج ذیل معانی پر محمول ہے:

معنی اول: یہ مزید مہربانی اور انعام دیے جانے پر محمول ہے جیسا کہ آیت میں ہے ﴿ وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زادَهُمْ هُدىً[109] ﴾ یعنی ہدایت پر چلنے کی وجہ سے مزید ہدایت مل گئی اور یہ بات عقلی طور پر بھی ثابت ہے کہ اطاعت سے مزید اطاعت کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے جیسے مجلس وعظ میں شرکت پر مزید خشوع و خضوع اور جذبہ اطاعت پیدا ہوتا ہے

معنی دوم: اللہ تعالیٰ کی جانب سے مومنوں کو آخرت میں عظیم انعامات دیئے جانے پر محمول ہے۔

معنی سوم: اللہ تعالیٰ اگرچہ مومن و کافر کے مساوی ولی ہیں کہ وہ سب کے امور کا یکساں کفیل ہے مگر اس ولایت اور دوستی سے مومن ہی منتفع ہوتا ہے۔ اس صورت میں یہ تخصیص درست ہے جیسا کہ ﴿ هُدىً لِلْمُتَّقِينَ[110] ﴾

معنی چہارم: اللہ تعالیٰ کے مسلمانوں کے دوست ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ ان سے محبت کرنے والا ہے یعنی اللہ تعالیٰ ان کی جانب سے اپنی ذات کی عظمت کے اظہار کو پسند کرتے ہیں۔

علماء اہل سنت کی جانب سے جوابات:

معنی اول کی تردید: جمہور علماء نے اس کا جواب دیا ہے کہ تمہارے نزدیک انعام خداوندی تو مومن کے اعمال کا بدلہ ہے جو کہ آپ کے بقول اللہ تعالیٰ پر واجب ہے اور یہی بات کافر کے حق میں ہے اور مومن کے مزید اعمال مزید جزاء خداوندی کے وجوب کا سبب بنتے ہیں (یہاں مزید انعام کا تو سوال ہی پیدا نہ ہوا اور آپ نے تو مزید انعام پر محمول کیا تھا۔ انعام اور جزاء میں تو بڑا فرق ہے)۔

معنی دوم کی تردید: دوسرا معنی بھی درست نہیں کیونکہ آخرت میں ملنے والا ثواب وہ بھی آپ کے بقول اللہ تعالیٰ پر واجب تھا اس میں تو مومن نے از خود اپنی جان کو اس ثواب کا مستحق بنایا ہے۔ وہ اپنی جان کا خود ولی ہوا اس صورت میں اللہ تعالیٰ کو کیسے اس کا ولی قرار دیا جا سکے گا؟

معنی سوم کی تردید: تیسرا معنی بھی درست نہیں کیونکہ آپ کے بقول اللہ تعالیٰ کی دوستی بندہ مومن نے (اپنے اعمال کے ذریعہ سے) حاصل کی ہے نہ کہ اللہ تعالیٰ نے (بندہ کے اعمال کے بغیر) محض انعام کے طور پر دی ہے۔ اس صورت میں بھی مومن خود ہی اپنے آپ کا دوست ہوا کوئی دوسرا تو نہیں ہوا۔

معنی چہارم کی تردید: محبت کا تو معنی ہے ثواب اور انعام دینا اور یہ دوسرا نمبر والا ہی مفہوم بن گیا جس کا جواب معنی دوم کی تردید میں دے دیا گیا۔

﴿ يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ ﴾

مفسرین اہل سنت کا اتفاق ہے کہ یہاں ظلمت و نور سے مراد کفر و ایمان ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے انسان کو کفر سے نکال کر اسلام میں داخل کیا اس سے لازم آتا ہے کہ ایمان اللہ کی مخلوق ہے کیونکہ اگر ایمان کا خالق بندہ ہوتا تو لازم آتا کہ اس نے خود اپنی جان کو کفر سے نکال کر ایمان میں داخل کیا اور یہ واضح طور پر آیت سے متعارض ہے جب اس آیت کے مطلب میں معتزلہ کے دو قول ہیں:

معتزلہ کا پہلا قول : معتزلہ کہتے ہیں کہ ظلم سے نکال کر نور میں داخل کرنا در حقیقت دلائل توحید کے بیان، انبیاء کی آمد، آسمانی کتب کا نزول، وسیع پیمانے پر ایمان کی ترغیب اور کفر سے مؤثر تنبیہ پر محمول ہے۔ علامہ قاضی معتزلی (اس کی مزید وضاحت کرتے ہوئے) کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے آیت ﴿ رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيراً مِنَ النَّاسِ[111] ﴾ (اے میرے رب انہوں نے بہت سے لوگوں کو گمراہ کر دیا ہے) لوگوں کو گمراہ کرنے کی نسبت بتوں کی طرف کی ہے کیوں کہ بت ان کی گمراہی کا سبب بنتے ہیں اسی طرح یہاں بھی تاریکی سے روشنی کی طرف نکالنے کی نسبت حقیقی فاعل (مرد مومن) کے بجائے اللہ کی طرف کی جاسکتی ہے۔

معتزلہ کا دوسرا قول : تاریکی سے نور کی طرف نکالنے سے مراد جہنم سے جنت کی طرف نکالنا مراد ہے۔ علامہ قاضی فرماتے ہیں کہ یہ در حقیقت اللہ ہی کا فعل ہے کیونکہ آخرت کے تمام امور و افعال اللہ تعالیٰ سرانجام دیں گے۔

معتزلہ کے پہلے قول کا جواب اول: یہاں فعل کی اضافت حقیقت ہے اور ترغیب اور شوق دلانے کے معنٰی میں مجاز ہے اور حقیقی معنی لینا ہی اصل ہے۔

معتزلہ کے پہلے قول کا جواب دوم: یہ جملہ ترغیبات (دلائل توحید کے بیان ،انبیاء کی آمد، آسمانی کتب کا نزول، وسیع پیمانے پر ایمان کی ترغیب اور کفر سے مؤثر تنبیہ)اگر مؤثر قرار ثابت ہوں تو اس بناء پر بحیثیت راجح یہ اصل واجب اور اہم قرار پائیں گی اور مقصود حقیقی (جنت میں داخلہ اور تاریکی سے نور کی طرف نکالنا) مرجوح قرار پائے گا اور راجح کی موجودگی میں مرجوح کو لینا تو آپ کے ہاں بھی ممنوع ہے ،اس صورت میں معتزلہ کا اپنا ہی قول باطل ثابت ہو گیا۔ اور اگر یہ جملہ ترغیبات (دلائل توحید کے بیان ،انبیاء کی آمد، آسمانی کتب کا نزول، وسیع پیمانے پر ایمان کی ترغیب اور کفر سے مؤثر تنبیہ)مؤثر نہ ہوں تو ان کی طرف اخراج کی نسبت ہی غلط ہو گی۔

معتزلہ کے دوسرے قول کا جواب اول: معتزلہ کی یہ بات ہی غلط ہے کیونکہ علامہ واقدی[112] فرماتے ہیں کہ قرآن میں ظلمات اور نور سے مراد ہمیشہ ایمان اور کفر ہی ہیں صرف ایک جگہ سورہ انعام ﴿ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ﴾ [113] میں مراد رات اور دن ہے۔ اور کفر کے لیے لفظ« ظلمت » کا اطلاق اس لیے کیا گیا یہ بھی حقیقت کے ادراک میں تاریکی کی طرح مانع ہوتا ہے اور ایمان کے لیے لفظ« نور » سے بتانا مقصود ہے کہ ایمان حقیقت کے ادراک میں

سبب کا کردار ادا کرتا ہے[114]۔

معتزلہ کے دوسرے قول جواب دوم: معتزلہ کے نزدیک تو مومن کو جہنم سے نکال کر جنت میں داخل کرنا تو اللہ تعالیٰ پر فرض ہے اس لیے اس پر تو اطلاق ہی درست نہیں۔

مسئلہ: ﴿ يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ ﴾ سے ظاہری مقصود تو یہی ہے کہ یہ لوگ کفر میں تھے پھر اللہ تعالیٰ انہیں کفر سے نکال کر ایمان میں لے آئے تاہم اس کی مزید وضاحت کے بارے دو قول ہیں:

قول اول: الفاظ کا ظاہری ہی معنی مراد ہے اور یہ آیت ان کافروں کے لیے خاص ہے جو پہلے کافر تھے پھر مسلمان ہو گئے اس کی دلیل چند روایات ہیں:

پہلی روایت: حضرت مجاہد فرماتے ہیں کہ یہ آیت ان لوگوں کے بارے میں ہے جن میں سے چند حضرت عیسی علیہ السلام پر ایمان لائے اور کچھ نے انکار کر دیا حضور ﷺ کی بعثت کے بعد عیسی علیہ السلام پر ایمان لانے والے لوگوں نے حضور ﷺ کا انکار کر دیا اور عیسی علیہ السلام کا انکار کرنے والے لوگ حضور ﷺ پر ایمان لے آئے[115]

دوسری روایت: یہ آیت ان لوگوں کے بارے میں نازل ہوئی جو عیسی علیہ السلام پر ان کی شریعت کے مطابق ایمان لائے پھر اس کے بعد حضور ﷺ پر ایمان لائے تو اس طرح ان کا حضور ﷺ پر ایمان لانے کے بعد ان کا سابقہ طریقہ ایمان ظلمت و کفر قرار پایا کیونکہ دونوں ادیان میں وحدت کلی کا قول تو کفر ہے اور اللہ تعالیٰ انہیں ان ظلمات سے نکال کر نور اسلام کی طرف لے آئے۔

تیسری روایت: یہ آیت ہر اس کافر کے بارے میں ہے جو حضور ﷺ پر ایمان لایا۔

قول دوم: اس سے مطلق ایمان مراد ہے خواہ پہلے کفر پر ہو یا نہ ہو۔ یعنی یہ بات بعید از امکان نہیں کہ یہ آیت ﴿يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ ﴾ ان لوگوں کے بارے میں ہے جو کبھی کفر پر نہ رہے ہوں اور اس بات کے قرآن، سنت اور عرف عام سے شواہد اور دلائل بھی موجود ہیں:

شہادت نمبر 1: (قرآن کریم) آیت ﴿ وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا[116] ﴾ میں بتایا کہ صحابہ کرام آگ کے کنارے پر تھے حالانکہ یہ واضح ہے کہ صحابہ کرام کبھی آگ میں نہیں تھے۔

شہادت نمبر 2: (قرآن کریم) آیت ﴿ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ[117] ﴾ میں بتایا گیا کہ جب یونس علیہ السلام کی قوم نے ایمان لایا تو ان سے عذاب ہٹا لیا گیا حالانکہ یہ بات یقینی ہے کہ قوم یونس پر عذاب نازل ہی نہ ہوا تھا۔

شہادت نمبر 3: (قرآن کریم) آیت ﴿ تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ[118] ﴾ میں حضرت یوسف علیہ السلام کا قول نقل کیا گیا ہے کہ میں نے خدا کو نہ ماننے والی قوم کو چھوڑ دیا حالانکہ یوسف علیہ السلام کا تعلق کافر قوم سے نہ تھا۔

شہادت نمبر 4: (قرآن کریم) آیت ﴿ وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ[119] ﴾ میں بتایا گیا کہ اللہ تعالیٰ تم

میں سے کچھ لوگوں کو نکمی اور ذلت والی عمر دیں گے حالانکہ کوئی صحابی ایسا نہ تھا۔

شہادت نمبر 5 : (حدیث) ایک بار حضور ﷺ نے کسی سے « أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ » پڑھتے سنا تو فرمایا یہ دین فطرت پر ہے۔ پھر اس نے جب کہا «أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ » تو حضور ﷺ نے فرمایا کہ یہ جہنم سے نکل گیا حالانکہ یہ جہنم میں نہ تھا[120]۔

شہادت نمبر 6: (حدیث) ایک بار حضور ﷺ نے صحابہ سے مخاطب ہوتے ہوئے فرمایا کہ تم ٹڈیوں کی طرح آگ کی طرف ٹوٹے پڑے جارہے ہو اور میں تمہیں پیچھے سے پکڑ رہا ہوں حالانکہ صحابہ کرام آگ کی طرف دوڑے نہ جارہے تھے[121]۔

شہادت نمبر 7: (عرف عام) عرب میں جب کوئی باپ اپنا سارا مال خرچ کر دے تو اس کا بیٹا کہتا ہے «أَخْرَجْتَنِي مِنْ مَالِكَ » یعنی آپ نے تو مجھے اپنے مال سے نکال دیا حالانکہ وہ اس میں تھا ہی نہیں اسے کیسے نکال دیا ؟

در حقیقت اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ اگر بندے کو اللہ کی توفیق میسر نہ ہو تو وہ تاریکی میں چلا جائے گا تو گویا اللہ تعالیٰ کی توفیق ان ظلمات کے دفع کرنے کا سبب بن گئی اور ظلمات سے نکالنا (رفع) اور ظلمات سے بچانا (دفع) متشابہ ہیں اس لیے ایک لفظ کی جگہ دوسرا لفظ آسکتا ہے۔

﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ ﴾ کو حضرت حسن بصری رحمہ اللہ نے « أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّوَاغِيتُ » پڑھا ہے کیونکہ اس کے بعد « يُخْرِجُونَهُمْ » جمع کا صیغہ آتا ہے مگر یہ مصحف عثمانی کے خلاف ہے اور یہ بات پہلے تفصیلا عرض کر دی گئی ہے کہ « طاغوت » مفرد لفظ ہے جس پر جمع کا اطلاق بھی ہوتا ہے[122]۔

﴿ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ ﴾

اس سے معتزلہ نے استدلال کیا ہے کہ کفر کی نسبت خدا کی طرف سے نہیں کی جاسکتی لیکن یہ درست نہیں کیونکہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ یہاں طاغوت کی طرف اضافت مجازی ہے اور درست تر قول کے مطابق اس سے مراد بت ہیں اور اس کی ایک دوسری آیت ﴿ رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيراً مِنَ النَّاسِ[123] ﴾ سے بھی ہوتی ہے جس میں گمراہی کی نسبت بتوں کی طرف کی گئی ہے جب متفقہ طور پر یہ اضافت مجازی ہے تو اس سے معتزلہ کا استدلال درست نہیں

﴿ أُولئِكَ أَصْحابُ النَّارِ هُمْ فِيها خالِدُونَ ﴾ کی « هُمْ » ضمیر کے بارے میں دو احتمال ہیں :

احتمال اول : یہ ضمیر کفار کی طرف راجع ہے۔

احتمال ثانی : یہ ضمیر کفار اور طواغیت دونوں کی طرف راجع ہے کیوں کہ « أُولئِكَ » ضمیر جمع کی ہے اور دونوں جانب راجع ہو سکتی ہے گویا اس میں سب کو ڈانٹ اور وعید ہے ۔

تنقیدی جائزہ

1 ربط آیات

امام رازی جو کہ علم ربط سور و آیات کے موجد ہیں نے آیت الکرسی کا ما قبل آیات سے ایک عمدہ اور قابل قدر ربط بیان کیا ہے جس سے بظاہر ایک بے ربط نظر آنے والی کلام ایک مربوط اور منضبط کلام نظر آنے لگی ہے امام رازی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

> اللہ تعالیٰ کا قرآن کریم میں دستور ہے کہ وہ علوم ثلاثہ (توحید، احکام اور قصص) کو عموماً ایک دوسرے سے ملا کر بیان کرتے ہیں، قصص ذکر کرنے کا مقصد دلائل توحید کا اثبات یا شرعی احکامات کی اہمیت کی خصوصی نشاندہی مقصود ہوتی ہے اور یہ ایک ایسا اچھا انداز بیان ہے جس سے آدمی ایک ہی قسم کے مضمون پڑھنے سے پیدا ہونے والی اچاٹ سے محفوظ رہتا ہے کیونکہ جب اسے ایک مضمون کے بعد دوسرا مختلف مضمون پڑھنے کو ملتا ہے تو اس کا دل و دماغ کیف و سرور سے لبریز ہو جاتا ہے اسے بالکل ایسا محسوس ہوتا ہے جیسا کہ کوئی آدمی کسی دوسرے شہر کی سیاحت سے لطف اندوز ہو رہا ہو، کسی نئے باغ میں ہوا خوری میں مگن ہو چکا ہو یا پھر کسی نئے لذت بھرے ذائقہ سے زبان و شکم کو آشنا کر رہا ہو جو بلاشبہ دلکش و پر لطف ہوتا ہے۔

2 احادیث ضعیفہ

امام رازی رحمہ اللہ نے متعدد موضوع اور ضعیف احادیث بھی نقل کر دی ہیں جو کتب احادیث میں تلاش بسیار کے باوجو نہیں ملیں یا پھر انہیں علماء محدثین نے موضوع (من گھڑت) قرار دیا ہے مثلاً آیت الکرسی کی فضیلت میں ذکر کردہ درج ذیل روایات ضعیف یا موضوع ہیں

(الف) حضور ﷺ سے روایت ہے کہ جس گھر میں یہ آیت پڑھی جائے اسے تیس دن تک شیاطین چھوڑ جاتے ہیں اور چالیس دن تک کوئی جادو گر اور جادو گرنی داخل نہیں ہو سکتی [124]۔

ان الفاظ کے ساتھ یہ روایت کتب حدیث میں دستیاب نہیں ہے۔ امام زیلعیؒ نے اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد اس کی تخریج نہیں کی جس کا مطلب یہ ہے کہ انہیں بھی اس کا حوالہ نہیں ملا۔ دیکھیے: تخریج الاحادیث الکشاف والآثار ج1 ص160؛

ڈاکٹر محمد بن محمد ابو شہبہ فرماتے: متعدد مفسرین نے قرآنی آیات کے فضائل میں نامعلوم احادیث بیان کر دی ہیں جیسے علامہ زمخشری اور علامہ نسفی نے آیت الکرسی کی فضیلت میں روایت ذکر کر دی ہے کہ جس گھر میں یہ آیت پڑھی جائے اسے تیس دن تک شیاطین چھوڑ جاتے ہیں اور چالیس دن تک کوئی جادو گر اور جادو گرنی داخل نہیں ہو سکتی ۔ دیکھیے: الاسرائیلیات والموضوعات فی کتب التفسیر، ص 301، لہذا اس کی نسبت حضور ﷺ کی طرف درست نہیں کیونکہ یہ حدیث ثابت ہی نہیں۔

(ب) حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں نے حضور ﷺ سے منبر نبوی پر سنا ہے وہ فرمارہے تھے کہ جو آدمی ہر فرض نماز کے بعد آیت الکرسی پڑھے گا اس کے جنت میں داخلہ سے صرف موت کا وقفہ ہے، اور اسے باقاعدگی سے پڑھنے کی پابندی کوئی صدیق یا عابد ہی کر سکتا ہے اور جو لیٹنے سے پہلے اسے پڑھے گا اللہ تعالے اسے اور اس کے اطراف کے گھروں کو محفوظ رکھے گا[125]۔

ان الفاظ کے ساتھ یہ حدیث کتب میں دستیاب نہیں اسے علامہ بیضاوی نے اپنی تفسیر میں نقل کیا مگر وہ محدث نہیں ہیں اس لیے علامہ شہاب الدین خفاجی کا اس حدیث کے بارے میں بیضاوی کے حاشیہ **عناية القاضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاوي** میں یہ کہنا کہ علامہ بیضاوی کی آیت الکرسی کی فضیلت میں ذکر کردہ تمام احادیث کتب احادیث میں موجود ہیں درست نہیں ہے۔ دیکھیے: حاشیہ الشہاب، ج2، ص335

البتہ شعب الایمان میں صرف ان الفاظ کے ساتھ حدیث مذکور ہے : جو آدمی ہر نماز کے بعد آیت الکرسی پڑھے گا اسے صرف موت ہی جنت سے روکے ہوئے ہے اور جو آدھی رات بستر پر لیٹتے وقت اس کی تلاوت کرے گا اللہ تعالیٰ اس کے اور آس پاس کے گھروں کو محفوظ رکھیں گے۔ مگر اس کی تصریح کی گئی ہے کہ یہ ضعیف ہے(**إسناده ضعيف**) دیکھیے: جامع شعب الایمان، ج 4 ص 56. علامہ ابن جوزی فرماتے ہیں: یہ حدیث صحیح نہیں۔ دیکھیے: الموضوعات، ج 1 ص 243؛ اور علامہ البانی نے تو اسے موضوع قرار دیا ہے وہ فرماتے ہیں: یہ حدیث موضوع ہے اسے امام جوزی نے بھی کتاب الموضوعات میں نقل کیا ہے دیکھیے: سلسلۃ الاحادیث الضعیفہ والموضوعہ، ج 13 ص 388؛

شعب الایمان میں ہی ایک روایت ان الفاظ کے ساتھ بھی مذکور ہے: جو آدمی ہر نماز کے بعد آیت الکرسی پڑھے گا وہ اگلی نماز تک محفوظ رہے گا اور اس کی نگرانی (اور تسلسل سے پڑھنا) صرف نبی، صدیق یا شہید ہی کر سکتا ہے۔ مگر اس کے بارے میں بھی علامہ بیہقی فرماتے ہیں: اس کی اسناد بھی ضعیف ہیں۔ دیکھیے حوالہ بالا ص 57 حدیث نمبر 2175، اور علامہ البانی تو اس کے بارے میں فرماتے ہیں: یہ حدیث تو پہلی سے بھی زیادہ ضعیف ہے۔ (ترجمہ ملخص)۔ دیکھیے حوالہ بالا ص 390۔

البتہ اس حدیث کا پہلا جملہ متعدد کتب احادیث میں مذکورہ ہے مثلاً سنن کبریٰ نسائی میں ہے : جو شخص ہر نماز کے بعد آیت الکرسی پڑھے گا اسے جنت سے صرف موت رکاوٹ ہے دیکھیے: سنن کبری نسائی، ج 9 ،ص 44؛ معجم کبیر للطبرانی، ج 8، ص 134، ان تمام روایات کا اگر بنظر غائر جائزہ لیا جائے تو واضح ہو جاتا ہے کہ امام رازی کی ذکر کردہ یہ حدیث بھی کتب حدیث میں موجود نہیں یہ موضوع یا کم از کم ضعیف ضرور ہے البتہ اس حدیث کا پہلا حصہ متعدد کتب میں موجود ہے جس کے بارے میں علامہ زیلعی فرماتے ہیں: اس روایت کو امام حاکم نے محمد بن حمیر کی سند سے ذکر کیا ہے اور یہ حدیث امام بخاری کی شرائط کی حامل ہے، ملخص۔ دیکھیے: تخریج الاحادیث الکشاف والآثار ج 1 ص 160۔

(ج) ایک بار صحابہ کرام میں قرآن کریم کی افضل ترین آیت کا تذکرہ ہو رہا تھا تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: کیا تمہیں آیت الکرسی کے بارے میں بھی کچھ علم ہے؟ پھر خود ہی فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے مجھے فرمایا تھا اے علی! آدم علیہ السلام سارے انسانوں کے سردار ہیں اور تمام عرب کے سردار محمد ﷺ ہیں اور اس پر کوئی فخر نہیں اور تمام کلاموں کا سردار قرآن کریم ہے اور قرآن کریم کی سردار سورہ بقرہ ہے اور سورہ بقرہ کی سردار آیت الکرسی ہے[126]۔

علامہ ناصر الدین البانی نے اس حدیث کو موضوع کہا ہے ملاحظہ ہو: سلسلۃ الاحادیث الضعیفہ والموضوعہ ج 8 ،ص 206، اور ڈکٹر محمد ابو شبہہ نے اس حدیث کو موضوع قرار دیا ہے۔ دیکھیے: الاسرائیلیات والموضوعات فی کتب التفسیر ص 310

(د) کرسی کے بارے میں صحیح روایات میں ذکر ہے کہ یہ عرش کے نیچے اور ساتویں آسمان کے اوپر ایک عظیم شاہکار قدرت ہے[127]۔

یہ روایت بھی کتب حدیث میں موجود نہیں اور نہ ہی تفاسیر میں موجود ہے البتہ صحیح ابن حبان میں ان الفاظ کے ساتھ موجود ہے: اے ابوذر ساتوں آسمان کرسی کے مقابل اس طرح ہیں جیسے ایک صحراء میں ایک چھوٹا سا دائرہ ہو اور عرش تو کرسی سے اتنا بڑا ہے جیسے ایک بڑا صحراء ایک معمولی سے دائرے سے بڑا ہے دیکھیے: صحیح ابن حبان ج 2 ص 77 خلاصہ یہ کہ امام رازی کی نقل کردہ روایت کتب احادیث میں نہیں البتہ اس روایت کے قریب مفہوم کی ایک روایت صحیح ابن حبان میں موجود ہے۔

(ھ) حجر اسود کو زمین پر اللہ کا ہاتھ کہا گیا ہے[128]

یہ جملہ بطور حدیث مرفوع ثابت نہیں اس حدیث کو علامہ البانی نے منکر کہا ہے دیکھیے: سلسلۃ الاحادیث الضعیفہ والموضوعہ ,1992, ج،1 ص 390 علامہ ابن حجر نے بھی اس روایت کو المطالب العالیہ میں ابن عباس کی سند سے نقل کیا اور فرمایا: یہ موقوف صحیح ہے دیکھیے: المطالب العالیہ بزوائد المسانید الثمانیہ، ج 6 ص 432 حدیث نمبر 1223 خلاصہ یہ ہے کہ یہ جملہ بطور حدیث مرفوع ثابت نہیں بلکہ یہ حضرت ابن عباس کا قول ہے۔

(و) جہاں امام رازی موضوع احادیث نقل کر دیتے ہیں تو وہاں کہیں صحیح احادیث کو موضوع قرار دیتے ہیں ۔ مثلاً آیت الکرسی کے لفظ کرسی کے بارے میں حضرت ابن عباس کی ایک روایت کہ کرسی کا معنی **موضع القدمین** (دو قدموں کی جگہ) ہے پر اعتراض کر دیا اور فرماتے ہیں کہ: یہ قول بعید از قیاس ہے کہ ابن عباس ایسی بات کریں کیونکہ اللہ تعالی تو اعضاء و جوارح سے پاک ہے حالانکہ یہ روایت معجم کبیر للطبرانی ج 12 ص 39 میں موجود ہے اور اس کے بارے میں علامہ ہیثمی فرماتے ہیں کہ: اس کے تمام راوی بخاری کے راوی ہیں۔ دیکھیے: مجمع الزوائد و منبع الفوائد ج 6 ص 323 اس لیے اس موقع پر امام رازیؒ کا یہ کہنا کہ درست نہیں کہ "یہ قول بعید از قیاس ہے کہ ابن عباس ایسی بات کریں" کیونکہ یہ روایت صحیح ہے۔

3 توحید خداوندی پر امام رازی کے عقلی دلائل

(الف) امام رازی رحمہ اللہ نے عقلی دلائل سے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ دونوں لفظ **الْحَيُّ الْقَيُّومُ** اسم اعظم ہیں اور ایک طویل عقلی دلیل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں: حی ہی تمام حقیقت کا ادراک رکھنے والا اور نمٹانے والا ہے، گویا اس لفظ سے واجب الوجود کے علم و قدرت کو بیان کیا اور **القیوم** سے اس کے قائم بالذات ہونے اور دیگر جملہ موجودات کو قائم کرنے والا بیان کر دیا ان دو نکات سے علم توحید کے متعدد مسائل واضح ہوتے ہیں۔۔۔یہ گرہیں جو ہم نے کھولی ہیں ان پر آپ غور کریں تو آپ پر روز روشن کی طرح واضح ہو جائے گا کہ الہیات سے متعلقہ علوم و مسائل کا بہتر طور پر احاطہ ان ہی دو صفات حی اور **قیوم** کے ذریعے ممکن ہے اس طرح بعید نہیں کہ یہی دو اسماء اسم اعظم ہوں۔

(ب) امام رازی رحمہ اللہ اس کے بعد عقلی دلائل سے اللہ تعالیٰ کے واحد لاشریک ہونے کے دلائل بھی بیان کرتے ہیں اور فرماتے ہیں: واجب الوجود ایک ہی ہے یعنی اس کی ماہیت متعدد اجزاء سے مرکب نہیں اس کی دلیل یہ ہے کہ ہر مرکب اپنے وجود میں اپنے تمام اجزاء کا محتاج ہوتا ہے اور مرکب کے اجزاء اس مرکب کا غیر ہوتے ہیں، گویا ہر مرکب اپنے غیر (اجزاء) پر قائم ہوتا ہے اور جو غیر پر قائم ہو وہ قائم بذاتہ نہ ہوگا اور وہ پھر قیوم بھی نہ ہوگا جب کہ یہ بات تو دلائل سے ثابت ہو چکی ہے کہ وہ قیوم ہے۔

(ج) اور پھر ان ہی عقلی دلائل کے نتائج اخذ کرتے ہوئے فرماتے ہیں: اس دلیل سے درج ذیل نتائج معلوم ہوتے ہیں:

پہلا نتیجہ: واجب الوجود ایک ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وجود میں دو ایسی چیزیں نہیں جن میں سے ہر ایک واجب الوجود ہو ورنہ دونوں وجود اپنے واجب الوجود ہونے میں تو مشترک ہوتے (یعنی دونوں واجب الوجود ہیں) مگر متعین ہونے میں متضاد ہوتے۔

دوسرا نتیجہ: یہ کہ واجب الوجود کی حقیقت کے بارے میں یہ واضح ہو گیا کہ وہ متعدد اجزاء سے مرکب نہیں۔اس سے بدیہی طور پر یہ بھی ثابت ہوا کہ وہ متحیز نہیں کیونکہ متحیز قابل تقسیم ہوتا ہے (اور قابل تقسیم قابل ترکیب پر دلالت کرتا ہے) اور واجب الوجود کا غیر مرکب ہونا ثابت ہو چکا ہے۔

تیسرا نتیجہ: یہ بھی ثابت ہو گیا کہ وہ متحیز نہیں اور نہ ہی کسی بھی سمت کے ساتھ متصف کیا جا سکتا ہے کیونکہ متحیز وہی ہو سکتا ہے جس کی طرف حسی طور پر اشارہ کیا جا سکے۔

چوتھا نتیجہ: نیز واجب الوجود کے غیر متحیز ہونے اور کسی بھی سمت سے مبرا ہونے سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ اس کے لیے اعضاء، حرکت، سکون اور دیگر افعال حسی بھی محال ہیں۔

پانچواں نتیجہ: اس کا تمام موجودات کے لیے قیوم ثابت ہونے سے یہ واضح ہو گیا کہ اس کے ماسوا تمام موجودات محدث اور فانی ہیں کیونکہ یہ موجودات قیومیت کی تاثیر کے بغیر باقی ہی نہ رہ پائیں گی۔

چھٹا نتیجہ: واجب الوجود کے قیوم ہونے سے جملہ امور ممکنہ کی نسبت بالواسطہ یا بلاواسطہ اسی کی ذات کی طرف ہو گی ہر دو صورت مسئلہ قضاو قدر حق ہو گا۔

امام رزی رحمہ اللہ اس ساری تفصیل کا ان الفاظ میں نتیجہ بیان کرتے ہیں: خلاصہ یہ کہ ان دو الفاظ ﴿ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ﴾ نے علم الٰہیات کی جملہ مباحث کا احاطہ کر رکھا ہے جس سے ان کی بلندی مقام اور عظمت شرف کا علم ہو رہا ہے اور بجا طور پر اسم اعظم ہونے کے مستحق قرار پاتے ہیں۔ امام رازی رحمہ اللہ کی یہ انوکھی کاوش اور فکر ہے۔

4 ہم عموماً " الٰہ " کا معنی معبود اور اللہ کی جگہ خدا کا لفظ استعمال کرتے ہیں مگر امام رازی رحمہ اللہ اس کے مخالف ہیں اور فرماتے ہیں: بعض علماء نے « إِلَٰه » کا معنی معبود کیا ہے جو کہ غلط ہے کیونکہ « إِلَٰه » ازل سے ہے جب کہ معبود ازل سے نہیں بلکہ مخلوقات کی تخلیق کے بعد ان کی جانب سے عبادت کی بناء پر قرار پایا یہ بڑی اہم بات کی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کی طرح اس کا نام بھی بے مثال ہے یعنی باقی دنیا کے ہر نام کی طرح واحد، تثنیہ، جمع، مشتق، مذکر اور مؤنث بنائے جانے کا متحمل نہیں اور نہ ہی غیر خدا پر بولا گیا ہے۔

5 علاوہ ازیں خدا کی صفت حی اور دیگر جانداروں میں موجود اس صفت میں فرق بیان کرتے ہوئے ایک اہم نکتہ بیان فرماتے ہیں کہ: میری (امام رازی) رائے یہ ہے کہ « حَيٌّ » کا معنی محض صلاحیت علم و قدرت نہیں ورنہ حی کا اطلاق تو زمین کے آباد کرنے پر کیا گیا ہے بلکہ حی سے مراد ہمہ جہت مکمل صلاحیت اور ہمہ اقسام قدرت ہے کیونکہ کسی بھی جسم کے احوال کی تکمیل اس صفت حیات کے ساتھ ہی ممکن ہے اس سے واضح ہو گیا کہ « حَيٌّ » کا حقیقی مفہوم یہ ہے کہ وہ ذات مکمل احوال و اوصاف سے متصف ہو اور مکمل اور کامل وہ ہوتا ہے جس کی ذات اور ہمہ اقسام صفات پر عدم نہ آسکے اور یہ ذات واجب الوجود کے علاوہ کسی دوسرے ممکن الوجود میں ممکن ہی نہیں۔

6 امام رازی رحمہ اللہ نے اللہ تعالیٰ ' کے لیے نیند، بھول اور غفلت کے محال ہونے کی ایک زبردست عقلی دلیل دی ہے وہ فرماتے ہیں: یہ تمام امور عدم علم یا ضد علم پر مبنی ہیں جو واجب الوجود کے زوال علم کے مقتضی ہیں (کیونکہ نیند، بھول اور غفلت میں ادراک ہی ختم ہو جاتا ہے) اس طرح تو واجب الوجود کے لیے علم اور عدم علم دونوں کی نسبت صحیح ہو گی (یعنی بعض صورتوں میں عالم اور بعض صورتوں میں غیر عالم ہو گا)، اس صورت میں اللہ تعالیٰ کے بعض امور میں عدم علم کی وجہ (اللہ کے صفت علم کے لیے) سے مزید عالم صفات کی ضرورت ہو گی اس سے تسلسل لازم آئے گا اور یہ محال ہے، لہذا ایک ہستی کو لازماً واجب الصفات و ممتنع الزوال تسلیم کرنا پڑے گا پھر لامحالہ نوم و غفلت بھی محال قرار پائے گی۔

7 اللہ تعالیٰ کے کسی بھی سمت اور جہت سے پاک ہونے کی مزید عقلی دلیل دیتے ہوئے فرماتے ہیں: اگر اللہ تعالیٰ کی بلندی مکان کی وجہ سے ہوتی پھر دو ہی صورتیں ممکن تھیں پہلی یہ کہ ذات واجب الوجود بلندی کی جانب متناہی ہوتی اس صورت میں اس کی انتہاء سے بالاتر بلندی پر فائز ہونے والا وجود اس سے بھی اعلیٰ تر اور عظیم ہوتا اور یہ باطل ہے۔ دوسری صورت یہ تھی کہ واجب الوجود بلندی کی جانب لامتناہی ہو یہ بھی باطل ہے کیونکہ بعد (دوری) غیر متناہی کی صورت میں اقصاء

انتہاء کے بعد کوئی ایسا نقطہ ہو گا جو آخری ہو اور اس کے بعد کوئی دوسرا نقطہ نہ ہو، اس صورت میں بھی یہ لا متناہی نہ رہا (کیونکہ اس کے بعد جب کوئی دوسرا نقطہ اور مقام ہی نہیں)۔ اور اگر مزید ایک کے بعد ایک نقطہ کو تسلیم کیا جائے تو ہر نقطہ اپنے اعلی سے سافل (نیچے) ہو گا اور بلندی (علو) کی صفت سے کسی کو موصوف نہیں کیا جا سکے گا (کیونکہ ہر عالی اپنے اعلی سے سافل ہی ہو گا) اس سے تو علویت کی صفت کا ہی خاتمہ ہو رہا ہے۔

8 معتزلہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ نے ہدایت، توفیق اور انعامات میں مومن اور کافر کو مساوی درجہ میں رکھا ہے اور قرآن میں ہے کہ " اللہ تعالیٰ ایمان والوں کو دوست رکھتا ہے" یہ آیت ان کے قول کی تردید کرتی ہے جس کی وجہ سے معتزلہ نے اس آیت کی متعدد تاویلیں کی ہیں مگر امام رازی نے ان کی ان سب تاویلوں کو دلائل عقلیہ سے باطل ثابت کر دیا ہے خصوصا امام رازی کا یہ جواب اہل عقل کے لیے بہت ہی گہرے اثرات رکھتا ہے امام صاحب فرماتے ہیں: آخرت میں ملنے والا ثواب آپ کے بقول اللہ تعالیٰ پر واجب تھا اس میں تو مومن نے از خود اپنی جان کو اس ثواب کا مستحق بنایا ہے۔ وہ اپنی جان کا خود ولی ہوا اس صورت میں اللہ تعالیٰ کو کیسے اس کا ولی قرار دیا جا سکے گا؟ اب معتزلہ کے پاس اس کا کیا جواب رہ جاتا ہو گا۔

9 امام رازی جب لغوی بحث کرتے ہیں تو ایسے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ماہر لغت امام ہیں ایک لفظ کے جملہ مشتقات اور ماخذ تک تحقیق سے بیان کر دیتے ہیں مثلا ایک مقام پر لکھتے ہیں: اور کرسی لغت میں کسی چیز کے کسی چیز سے جڑنے، چپکنے، ملنے اور منسلک ہونے کو کہتے ہیں اور جانوروں کی لید اور مینگنیوں کو بھی اس لیے کرس کہا جاتا ہے کہ وہ آپس میں چپکی ہوتی ہیں اور کاپی کو اس کے اوراق تہہ بہ تہہ ہونے، جڑنے اور منسلک ہونے کی وجہ سے کراسۃ کہا جاتا ہے اور مکان کو جانوروں کی نجاستوں اور غلاظتوں سے ملوث ہونے پر أَكْرَسَتِ الدَّارُ کہا جاتا ہے اور کسی بھی چیز کے جڑنے اور مرکب ہونے پر تَكَارَسَ الشَّيْءُ بولا جاتا ہے ۔

باب دوم کے حوالہ جات وحواشی

1 امام رازی کے نقل کردہ الفاظ کے ساتھ یہ روایت کتب حدیث میں دستیاب نہیں ہے صرف کتب تفاسیر میں یہ روایت بغیر اسناد کے موجود ہے۔دیکھیے: زمخشری، محمود بن عمر، علامہ، جاراللہ (۱۹۹۸/۱۴۱۸)**تفسیر کشاف**، مکتبہ عبیکان، ریاض، طبع اول ،ج 1 ص 484؛ نسفی؛ابو البرکات عبد اللہ احمد بن محمود(۱۹۹۸)**تفسیر نسفی**،دار الکلم الطیب، بیروت، طبع اول ج ص 211؛ابو السعود، محمد بن محمد عمادی(سنہ طبع ندارد)**ارشاد العقل السلیم الی مزایا القرآن الکریم**،داراحیاءالتراث العربی، بیروت، طبع نامعلوم ج 1 ص 249؛**تفسیر بحر محیط** ج 2 ص 286۔ ان تمام تفاسیر میں یہ روایت بلا سند ذکر کی گئی ہے اور امام زیلعی نے اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد اس کی تخریج نہیں کی۔ دیکھیے : زیلعی، جمال الدین ابو محمد عبداللہ بن یوسف بن محمد (۱۴۱۴ھ)**تخریج الاحادیث الکشاف والآثار**،دار ابن خزیمہ، ریاض، طبع اول ج 1 ص 160 ۔

ڈاکٹر محمد بن محمد ابو شہبہ فرماتے ہیں «**وقد يذكر المفسرون في فضائل الآيات ما لا يعرفه المحدثون وذلك مثل ما ذكره الزمخشري وتبعه النسفي وغيره في فضل آية الكرسي2 من قوله صلى الله عليه وسلم : "ما قرئت هذه الآية في دار إلا اهتجرتها الشياطين ثلاثين يوما ولا يدخلها ساحر ولا ساحرة أربعين ليلة**»(متعدد مفسرین نے قرآنی آیات کے فضائل میں نامعلوم احادیث بیان کر دی ہیں جیسے علامہ زمخشری اور علامہ نسفی نے آیت الکرسی کی فضیلت میں (زیر بحث) روایت ذکر کر دی ہے) دیکھیے : محمد بن محمد بن سویلم ابو شہبہ (1408) **الاسرائیلیات والموضوعات فی کتب التفسیر**، مکتبہ السنہ، طبع چہارم، ص 301 لہذا اس حدیث کی نسبت حضور ﷺ کی طرف منسوب کرنا محل نظر ہے۔

2 یہ روایت اگرچہ متعدد تفاسیر میں ہے (دیکھیے: قرطبیؒ، ابو عبداللہ محمد بن احمد بن ابو بکر (۲۰۰۶) **تفسیر قرطبی**، مؤسسۃ الرسالہ، بیروت، طبع اول، ج 3 ص 269 ؛ ثعلبی، ابو اسحاق احمد (۲۰۰۲) **تفسیر ثعلبی**، دار احیاء التراث العربی، بیروت، طبع اول ،ج 2، ص 229؛کشاف ج 1 ص 384؛بیضاوی، ابو سعد عبد اللہ بن عمر بن محمد شیرازی (سنہ طبع ندارد)**انوار التنزیل**، دارالاحیاء التراث لعربی، بیروت، طبع نامعلوم ج 1 ص 154 ؛ تفسیر نسفی ج 1 ص 10) مگر ان الفاظ کے ساتھ یہ حدیث کی کتب میں دستیاب نہیں اس لیے علامہ شہاب الدین خفاجی کا اس حدیث کے بارے میں بیضاوی کے حاشیہ عنایۃ القاضی وکفایۃ الراضی علی تفسیر البیضاوی میں یہ کہنا کہ علامہ بیضاوی کی آیت الکرسی کی فضیلت میں ذکر کردہ تمام احادیث کتب احادیث میں موجود ہیں درست نہیں ہے دیکھیے: خفاجی، شہاب الدین احمد بن محمد بن عمر (سنہ طبع ندارد)**حاشیہ الشہاب**، دار صادر، بیروت، طبع نامعلوم، ج 2، ص 335۔

البتہ شعب الایمان میں صرف ان الفاظ کے ساتھ حدیث مذکور ہے « **مَنْ قَرَأَ آيَةَ الْكُرْسِي دبر كل صلاة لم يمنعه من دخوله الجنة إلا الموت ومن قرأها حين يأخذ مضجعه أمنه الله على داره ودار جاره**

والدويرات حوله »(جو آدمی ہر نماز کے بعد آیت الکرسی پڑھے گا اسے صرف موت ہی جنت سے روکے ہوئے ہے اور جو آدمی رات بستر پر لیٹتے وقت اس کی تلاوت کرے گا اللہ تعالیٰ اس کے اور آس پاس کے گھروں کو محفوظ رکھیں گے) مگر اس کی تصریح کی گئی ہے کہ یہ ضعیف ہے(إسناده ضعيف)۔ دیکھیے: بیہقی، ابو بکر احمد بن حسین(۲۰۰۳ء)جامع شعب الايمان، مکتبہ الرشد، سعودی عرب، طبع اول، ج 4 ص 56 حدیث نمبر 2174 ؛علامہ ابن جوزی فرماتے ہیں هذا حديث لا يصح. عبد العزى لايعرف ونهشل قد كذبه أبو داود الطيالسي وابن راهويه وقال الرازي والنسائي هو متروك. وقال ابن حبان لا يحل كتب حديثه إلا على التعجب (یہ حدیث صحیح نہیں ہے اس میں ایک راوی عبد العزی مجہول اور دوسرا راوی نہشل کذاب ہے) دیکھیے: ابن الجوزی، ابوالفرج عبد الرحمن بن علی (1966) الموضوعات، مکتبہ السلفیہ، سعودی عرب، طبع اول، ج 1 ص 243 اور علامہ البانی نے تو اسے موضوع قرار دیا ہے دیکھیے: البانی، محمد ناصر الدین بن الحاج نوح (۱۹۹۲) سلسلة الاحاديث الضعيفه والموضوعه، دار المعارف سعودی عرب، طبع اول ج 13 ص 388 حدیث نمبر 6174۔

شعب الایمان میں ہی ایک روایت ان الفاظ کے ساتھ بھی مذکور ہے من قرأ في دبر كل صلاة مكتوبة آية الكرسي حفظ إلى الصلاة الأخرى ولا يحافظ عليها إلا نبي أو صديق أو شهيد(جو آدمی ہر نماز کے بعد آیت الکرسی پڑھے گا وہ اگلی نماز تک محفوظ رہے گا اور اس کی نگرانی (اور تسلسل سے پڑھنا) صرف نبی، صدیق یا شہید ہی کر سکتا ہے) مگر اس کے بارے میں بھی علامہ بیہقی فرماتے ہیں: وهذا أيضا إسناده ضعيف (اس کی اسناد بھی ضعیف ہیں)۔ دیکھیے: حوالہ بالا ص 57 حدیث نمبر 2175 اور علامہ البانی تو اس کے بارے میں فرماتے ہیں: بل هو أسوأ من ذلك فإن سالما هذا وهو ابن عبدالله وإن كان قد وثقه بعضهم فإنه مع كون توثيقه في نفسه لين كقول بعضهم ما أرى به بأسا قد ضعفه الجمهور بل قال النسائي : ليس بثقة . وقال ابن معين :لا يسوى فلسا وقال ابن حبان في "الضعفاء" كان ممن يقلب الأخبار وينفرد بالمعضلات عن الثقات وعبد الله بن عبد الرحمن اليمامي لم أعرفه (یہ حدیث تو پہلی سے بھی زیادہ ضعیف ہے اگرچہ اسے بعض حضرات نے ثقہ کہا ہے مگر جمہور علماء امت نے اسے ضعیف قرار دیا ہے امام نسائی، ابن معین اور امام ابن حبان نے اسے ضعفاء میں شمار کیا ہے۔ ترجمہ ملخص)۔ دیکھیے: حوالہ بالا ص 390 ، حدیث نمبر 6175 ۔

البتہ اس حدیث کا پہلا جملہ متعدد کتب احادیث میں مذکورہ ہے مثلاً سنن کبریٰ نسائی میں ہے: عن أبي أمامة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من قرأ آية الكرسي في دبر كل صلاة مكتوبة لم يمنعه من دخول الجنة إلا أن يموت دیکھیے: نسائی، ابو عبد الرحمن احمد بن شعیب(۲۰۰۱) سنن کبری نسائی، مؤسسۃ الرسالہ، بیروت، طبع اول، ج 9 ، ص 44 ، حدیث 9848 اور معجم کبیر میں ہے سمعت أبا أمامة يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قرأ آية الكرسي دبر كل صلاة مكتوبة لم يمنعه من دخول

الجنة إلاالموت۔ دیکھیے: طبرانی، ابو قاسم سلیمان بن احمد (سنہ طبع ندارد) معجم کبیر للطبرانی، مکتبہ ابن تیمیہ ، قاہرہ، طبع دوم ج8، ص 134، حدیث 7532۔

ان تمام روایات کا اگر بنظر غائر جائزہ لیا جائے تو واضح ہو جاتا ہے کہ امام رازی کی ذکر کردہ یہ حدیث بھی ان کے نقل کردہ الفاظ کے ساتھ کتب حدیث میں موجود نہیں یہ موضوع یا کم از کم ضعیف ضرور ہے البتہ اس حدیث کا پہلا حصہ متعدد کتب میں موجود ہے جس کے بارے میں علامہ زیلعی فرماتے ہیں روي عن الحاكم أيضا بسنده إلى سالم الخياط عن الحسن بن مختار عن أنس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قرأ آية الكرسي دبر كل صلاة لم يكن بينه وبين أن يدخل الجنة إلا أن يموت انتهى ومحمد بن حمير ومحمد بن زياد من رجال البخاري فهو على شرط البخاري (اس روایت کو امام حاکم نے محمد بن حمیر کی سند سے ذکر کیا ہے جو کہ بخاری کے رجال میں سے ہیں اس لیے یہ حدیث امام بخاری کی شرائط کی حامل ہے ملخص) . دیکھیے: تخریج الاحادیث الکشاف والآثار ج1 ص 160

3 علامہ ناصر الدین البانی نے اس حدیث کو موضوع کہا ہے ملاحظہ ہو: سلسلۃ الاحادیث الضعیفہ والموضوعہ ج8 ، ص 206، حدیث 3728 اور ڈکٹر محمد ابو شہبہ اس حدیث کو موضوع اور اسرائیلی روایت قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں وكذا الحديث الذي ذكره بعده وهو أن الصحابة تذاكروا أفضل ما في القرآن فقال لهم علي رضي الله عنه: أين أنتم من آية الكرسي --- وسيد البقرة آية الكرسي" فقد قال الحافظ في تخريج أحاديث الكشاف: لم أجد دیکھیے: الاسرائیلیات والموضوعات فی کتب التفسیر ص310

4 سنن کبری نسائی، ج 9، ص226، حدیث نمبر 10372؛ حاکم، ابو عبد اللہ نیشاپوری (۱۹۹۷ء) مستدرک حاکم، ج 1 ، ص 331 ، حدیث نمبر 812 اور اس حدیث کے بارے میں امام بزار فرماتے ہیں وهذا الحديث لا نعلمه يروى عن علي ، عن النبي صلى الله عليه وسلم إلا من هذا الوجه بهذا الإسناد. (یہ حدیث صرف اس ہی سند سے اور ان ہی الفاظ کے ساتھ روایت ہے ملخص) دیکھیے: بزار، ابو بکر احمد بن عمرو بن عبد الخالق البزار (1988) مسند بزار، مؤسسۃ علوم القرآن، شام، طبع اول ج2 ص254 حدیث نمبر662

5 سورة البقرة: 163

6 اسم الله الأعظم: الذي إذا دعي به أجاب (اللہ کا وہ عظیم نام جس کے ساتھ کی جانے والی دعاء یقینی قبول ہو) سیوطی، جلال الدین (۲۰۰۳) تفسیر درمنثور، مرکز ہجر، قاہرہ، طبع اول ج3 ص 177

7 اسی جلد کی روایت نمبر 4 ص4

8 شیخ ابو علی سینا فرماتے ہیں: الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال وان الممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود او موجودا لم يعرض منه محال والواجب الوجود هو الضروري الوجود والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه اي لا في وجوده ولا في

عدمه (واجب الوجود اس موجود کا نام ہے جسے غیر موجود تصور کرنا محال ہو اور ممکن الوجود وہ موجود ہے جسے موجود یا غیر موجود تصور کرنا محال نہ ہو اور واجب الوجود کا وجود لازمی ہے جب کہ ممکن الوجود کا وجود نہ ہی ضروری اور نہ ہی اس کا عدم ضروری ہے)۔ دیکھیے: ابن سینا، ابو علی الحسین بن علی (1992) **النجاۃ فی المنطق والالھیات**، دار الجیل، بیروت، طبع اول ج2 ص77

9 واجب الوجود لذاتہ وہ موجود ہے جس کا نہ ہونا اور عدم محال اور ناممکن ہو اور اس کا وجود کسی غیر کی وجہ سے نہیں بلکہ خود موجود ہو (**الواجب الوجود بذاته فهو الموجود الذي يمتنع عدمه امتناعا تاما وليس الوجود له من غيره بل من ذاته**) دیکھیے: جمیل صلیبا، ڈاکٹر (1982) **المعجم الفلسفی**، دار الکتاب اللبنانی، بیروت، ندارد ج2 ص541

10 اس سے مراد علماء منطقین ہیں ملاحظہ ہو: جرجانی، علی بن محمد، سید شریف (سن طبع ندارد) **معجم التعریفات**، دار الفضیلہ، مصر (طبع نامعلوم) ص130

11 یعنی کسی بھی موجود کی علت یا اس کے سبب کا جاننا ہی واجب الوجود کے لیے معلول کے بارے میں جملہ معلومات کی علت اور سبب ہے۔

12 قضاو قدر کے متعلق مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجیے: تفسیر رازی سورہ بقرہ آیات نمبر 186، سورہ آل عمران آیت 103، 159، 168 اور 178، سورہ نساء آیت نمبر 39 و 127، سورہ انعام آیت نمبر 55، 53، 126، 127 اور 145، سورہ اعراف آیت نمبر 182، 179، 54 اور 187، سورہ توبہ آیت نمبر 44، سورہ ہود آیت نمبر 36، سورہ یوسف آیت نمبر 36 اور 68، سورہ حجر آیت نمبر 87، سورہ نحل آیت نمبر 65، سورہ بنی اسرائیل آیت نمبر 49، 4، سورہ کھف آیت نمبر 1، سورہ مریم آیت نمبر 22، سورہ فرقان آیت نمبر 17، سورہ احزاب آیت نمبر 38، سورہ حدید آیت نمبر 23، سورہ نوح آیت نمبر 7، سورہ نصر آیت نمبر 1

13 سورۃ البقرۃ: 163

14 سورۃ آل عمران: 18

15 سورۃ الإخلاص: 1

16 سورۃ الأعراف: 54

17 دیکھیے: بغدادی، ابو الفرج زین الدین بن شہاب (۱۹۹۷) **جامع العلوم والحکم**، الرسالہ، بیروت، ہفتم ج1 ص204

18 سورۃ الأنبیاء: 98

19 ابو البرکات احمد بن ابی الوفاء محمد بن عبید اللہ بن محمد بن عبید اللہ بن ابو سعید محمد بن الحسن بن سلیمان الانباری، النحوی 513-577) ان کا لقب کمال الدین تھا مشہور نحوی عالم تھے، زندگی بغداد ہی میں گزاری اور فقہ میں امام شافعی کے پیروکار تھے۔ دیکھیے: وفیات الاعیان ج3 ص139

20 دیکھیے: ابن الانباری، عبد الرحمن بن محمد بن عبید اللہ الانصاري، ابو البرکات، کمال الدین (2002) **الإنصاف فی مسائل الخلاف بین النحویین**، مکتبہ خانجی، قاہرہ، طبع اول ص639؛ آلوسی، شہاب الدین سید محمود، ابوالفضل (سنہ طبع نامعلوم) **روح المعانی**، داراحیاء التراث العربی طبع نامعلوم ج3 ص7؛ بحر محیط ج2 ص287، عمر بن علی بن عادل الحنبلی الدمشقی، ابو حفص سراج الدین (1998) **اللباب فی علوم الکتاب**، دار الکتب العلمیہ، بیروت، طبع اول ج4 ص414؛ سمین حلبی، احمد بن یوسف الدائم، ابوالعباس شہاب الدین (سنہ طبع نامعلوم) **الدر المصون فی علوم اللکتاب المکنون**، دار القلم دمشق، طبع نامعلوم ج2 ص539

21 **سورۃ فاطر**: 09

22 نسخہ " الف ، ج اور د" میں اس مقام پر عبارت یوں ہے« **وکمال حال الأشجار أن لا تکون مورقة خضرة** » اس میں حرف« لا» صحیح نہیں بلکہ نسخہ (ب) میں اس مقام پر حرف « لا » کے بغیر جملہ صحیح ہے۔

23 بخاری، ابوعبداللہ محمد بن اسماعیل (۱۴۲۲ھ) **صحیح بخاری**، دار طوق النجاۃ، بیروت، طبع اول ج6 ص160

24 امیہ بن عبداللہ ابی الصلت بن ابی ربیعہ بن عوف الثقفی، طائف کے مشہور شاعر ہیں اسلام سے قبل ہی شام چلے گئے تھے اور ان کا قدیم کتب کا وسیع مطالعہ تھا، انہوں نے دور جاہلیت ہی میں شراب اور بت پرستی سے اجتناب برتنا شروع کر دیا تھا اور بحرین چلے گئے تھے جہاں آٹھ سال بعد ظہور اسلام کی اطلاع ملنے پر واپس طائف آ گئے اور حضور ﷺ کے بارے میں تحقیق کی غرض سے مکہ چلے گئے جہاں حضور ﷺ سے قرآن سن کر واپس ہوئے، قریش مکہ کی جانب سے ان کی رائے پوچھنے پر انہوں نے کہا کہ میں ان کے برحق ہونے کی گواہی دیتا ہوں جب اہل مکہ نے پھر سوال کیا کہ کیا آپ بھی ان کی اتباع کریں گے تو اس پر انہوں کہا کہ میں غور کروں گا جس کے بعد وہ شام چلے گئے اس دوران حضور ﷺ ہجرت کر کے مدینہ چلے گئے اور جنگ بدر کا واقعہ بھی پیش آچکا تھا جس میں اس کے دو خالہ زاد بھائی بھی مارے گئے تھے جس کی وجہ سے امیہ بن ابی الصلت قبول اسلام سے رک گئے اور وفات تک طائف میں مقیم رہے، علماء ادب ان کے غیر عربی الفاظ کے استعمال کی وجہ سے ان کے اشعار سے استدلال نہیں کرتے۔ دیکھیے: الاعلام ، ج 2 ص23

25 مکمل شعر یوں ہے:

لم تخلق السماء والنجوم ـــــ والشمس معها قمر یقوم ۔

والحشر الجنة والحمیم ـــــ قدرها المهیمن القیوم

إلا لأمر شأنه عظیم

ترجمہ: آسمان و کواکب کی تخلیق، سورج و چاند کا قیام، حشر، جنت اور دوزخ کی بناوٹ خدائے نگران و قیوم نے کسی عظیم مقصد کے لیے ہی کی ہے۔ اس شعر میں شاعر نے لفظ **القیوم** استعمال کیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ یہ عربی لفظ ہے۔

دیکھیے: امیہ بن ابی صلت (1998) **دیوان امیه بن ابی صلت**، دار صادر، بیروت، طبع اول ص129

26 مجاہد بن جبیر (21۔104 ھ 642۔722 ء)، ابو الحجاج المکی، مولی بنو مخزوم، مشہور تابعی اور مفسر قرآن ہیں ان کے بارے میں علامہ ذہبی فرماتے ہیں **شیخ القراء والمفسرین** - انہوں نے علم تفسیر حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے حاصل کیا، ایک ایک آیت کے بارے میں رک رک کر سوال کرتے بے شمار سفر کیے ہیں آخر میں کوفہ میں رہائش پذیر ہو گئے تھے۔ جہاں بھی کسی عجیب واقعہ کا سنتے وہاں ضرور جاتے تھے یہ حضرموت کے علاقہ میں "**بئر برھوت** "اور عراق کے شہر" **بابل** " بھی گئے، ان کی تفسیری روایات میں ایک کتاب بھی ہے مگر مفسرین اس سے اجتناب برتتے ہیں ، حضرت اعمش سے ان کی کتاب کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ علماء کا خیال ہے کہ یہ اھل کتاب (یہود و نصاری) سے بھی روایات لیتے ہیں، ان کے بارے میں مشہور ہے کہ ان کی وفات سجدہ کی حالت میں ہوئی۔ دیکھیے: الاعلام ج5 ص278

27 **سورۃ الرعد**: 33

28 **سورۃ آل عمران**: 18

29 **سورۃ فاطر**: 41

30 الضحاک بن مزاحم بلخی خراسانی، ابو القاسم، (متوفی 102، 100 یا 105ھ) یہ ایک مفسر اور معلم تھے اور ان کے مدرسہ میں چار ہزار بچے زیر تعلیم تھے، ان کے بارے میں مشہور ہے کہ یہ ماں کے پیٹ میں سولہ ماہ رہے تھے، شام کو رونے لگ جاتے کہ کیا میرے اعمال قبول ہوئے ہیں یا کہ نہیں، خاموشی کے دوران **لاحول والا قوۃ الا باللہ** کا ورد کرتے رہتے تھے، امام احمد اور یحی بن معین نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے اگرچہ یحی بن سعید نے ضعیف بھی کہا ہے، امام ثوری فرماتے ہیں کہ یہ پڑھانے کی اجرت نہیں لیتے تھے۔ دیکھیے: اعلام ج3 ص215؛ مغلطای بن قلیج بن عبد اللہ الحکری ، ابو عبد اللہ، علاء الدین (2001) **اکمال تھذیب الکمال فی اسماء الرجال**، الفاروق الحدیثہ للطباعہ والنشر، طبع اول ج7 ص29؛ سیر اعلام النبلاء ج4 ص598

31 کسی کام کا لا متناہی امور پر مرتب ہونا (**التسلسل مطلقا فهو ترتب أمور غير متناهية عند الحكماء وكذا عند المتكلمين**) دیکھیے: کشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ج1 ص129

32 دیکھیے: ابو یعلی، احمد بن علی بن مثنی تمیمی (۱۹۹۰ء) **مسند ابو یعلی**، دار المامون للتراث، بیروت، طبع اول، 1984 ج 12 ص 21 حدیث 6669 ؛ علی بن ابو بکر ھیثمی، ابو الحسن نور الدین (سنہ طبع ندارد) **مجمع الزوائد و منبع الفوائد**، دار الکتاب العربی، بیروت، طبع نامعلوم ج1 ص83 مگر علامہ ہیثمیؒ اس حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں اس روایت میں امیہ بن شبل راوی ہے جسکا تذکرہ امام ذہبی نے اپنی کتاب میں کیا ہے مگر اسے ضعیف نہیں کہا البتہ اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے (**وفيه أمية بن شبل. ذكره الذهبي في الميزان ولم يذكر أن أحدا ضعفه وإنما ذكر له هذا الحديث وضعفه به. والله أعلم. قلت: ذكره ابن حبان في الثقات.**)۔ اور علامہ قرطبیؒ فرماتے ہیں **ولا يصح هذا الحديث ضعفه غير واحد منهم البيهقي** تفسیر قرطبیؒ ج3 ص273 علامہ ابن کثیر فرماتے ہیں **وهذا حديث غريب جدا والأظهر أنه إسرائيلي لا مرفوع.** دیکھیے: ابن کثیر، اسماعیل بن عمر قرشی (1999

ھ) تفسیر ابن کثیر، دار طیبہ، بیروت، طبع دوم ج 1 ص 679 اور علامہ البانی اسے منکر قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں اس روایت میں حکم بن ابان راوی ہیں جنہیں اگرچہ متعدد ائمہ نے ثقہ کہا ہے بقول حافظ ابن حجر یہ بذاتہ نیک ہیں مگر اس کو وہم بھی ہو جاتا ہے ملخص (وآفة هذا الحديث عندي الحكم بن أبان هذا وهو العدني فإنه وإن كان وثقه جماعة كابن معين وغيره فقد قال ابن المبارك : ارم به وذكره ابن حبان في " الثقات " وقال : ربما أخطأ وقال الحافظ في " التقريب " :صدوق عابد وله أوهام .قلت : فالظاهر من مجموع كلام الأئمة فيه ما أشار إليه الحافظ : أنه كان ثقة في نفسه ولكنه كان يخطىء أحيانا بسبب شيء في حفظه) سلسلة الاحاديث الضعيفہ والموضوعہ ج 3 ص 121 و 122 خلاصہ کلام یہ ہے کہ یہ حدیث اسرائیلی روایت یا کم از کم ضعیف ضرور ہے۔

33 سورة الزمر: 3

34 سورة يونس: 18

35 سورة يونس: 18

36 سورة النبأ: 38

37 محمد بن علی بن اسماعیل الشاشی، القفال (291 – 365) مشہور محدث، فقیہ اور لغت و ادب کے عالم تھے۔ علاقہ ماوراء النہر (سیحون) سے تعلق تھا اور اصول فقہ، محاسن الشریعہ اور شرح رسالہ شافعی کے مصنف تھے۔ الاعلام ج 6 ص 274؛ ذہبی، شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان (985) سير اعلام النبلاء، مؤسسۃ الرسالہ، بیروت، طبع سوم ج 16 ص 283.

38 واصل بن عطاء الغزال (80 – 131) کے پیروکار جن کا نظریہ تھا کہ فاسق مومن ہے نہ فاسق بلکہ اس کے درمیان میں ہے جس پر حسن بصری نے ان کو اپنی مجلس سے نکال دیا جس کے بعد وہ مسجد بصرہ کے ایک الگ ستون کے پاس بیٹھنے لگے جس پر انہیں معتزلہ (الگ ہونے والے) کہا جانے لگا اور اس نے اسی موضوع پر ایک کتاب " المنزلة بين المنزلتين " بھی لکھی اس کے علاوہ بھی چند کتب کے نام ملتے ہیں مثلاً أصناف المرجئة، كتاب التوبة اور كتاب معاني القرآن دیکھیے : الاعلام، ج 8 ص 109؛ وفیات الاعیان ج 6 ص 7؛ تاریخ الإسلام و وفیات المشاهير والاعلام ج 3 ص 749؛ لسان المیزان ج 8 ص 369؛ شذرات الذهب في اخبار من ذهب ج 2 ص 136

39 عبد اللہ بن احمد بن محمود الکعبی البلخی الخراسانی ابو القاسم، معتزلہ کے اکابرین میں سے ہیں ان کا الگ فرقہ "کعبیہ" نامی ہے ان کے متعدد انفرادی اقوال ہیں مثلاً یہ کہ اللہ تعالیٰ کے تمام کام بغیر ارادہ کے ہوتے ہیں اللہ کا کوئی ارادہ نہیں ہوتا کافی عرصہ تک بغداد میں رہے تاہم ان کی وفات بلخ میں ہوئی ان کی چند ایک کتب کے نام درج ذیل ہیں التفسير, تأييد مقالة أبي الهذيل اور قبول الأخبار ومعرفة الرجال دیکھیے: وفیات ج 3 ص 45، اعلام ج 4 ص 65

40 نسخہ " د" میں اس مقام پر عبارت یوں ہے« فكيف لا يقول ذلك والمطع لا يكون له جزع » جو کہ کتابت کی غلطی ہے نسخہ " الف، ب اور ج" میں اس جگہ یوں ہے « فكيف لا يقول ذلك والمطيع لا يكون له

جزع » اور یہی صحیح ہے کیونکہ اسم فاعل کا صیغہ مطیع ہی ہے۔

41 محمد بن عمر بن محمد بن احمد الخوارزمی ،الزمخشری، جار اللہ ،ابو القاسم، تفسیر ،ادب اور لغت کے امام خوارزم کے علاقہ زمخشر میں ۴۶۷ھ کو پیدا ہوئے مختلف علاقوں کا سفر کیا کافی عرصہ مکہ میں قیام پذیر رہے جہاں جار اللہ کا لقب اختیار کیا آخر میں جرجان واپس آئے اور 538ھ میں فوت ہوئے، ان کی مشہور کتابیں في تفسير القرآن أساس البلاغة اور المفصل ہیں ان کی دیگر کتب میں المقامات ,الجبال والأمكنة والمياه ,المقدمة ,الفائق اور المستقصى کے علاوہ بھی متعدد کتب مطبوعہ و غیر مطبوعہ ہیں ان کا رجحان معتزلہ کی جانب ہے اپنی تفسیر میں جابجا تصوف کے متعلق تنقیدی خیالات کا اظہار کرتے ہیں۔ دیکھیے: الاعلام ج 7 ص178

42 الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل, 1998، ج1 ص481

43 عطاء بن ابی رباح (27 ۔114) مشہور تابعی اور جلیل القدر فقہاء میں سے ہیں ان کا تعلق یمن سے تھا مکہ میں زندگی گزری اور وہیں وفات پائی۔ دیکھیے: الاعلام ج4 ص235

44 محمد بن سیرین البصری الانصاری، مشہور جلیل القدر تابعی اور ماہر تعبیر ،عالم حدیث و فقہ ان کی جانب تعبیر الرؤیاء نامی کتاب بھی منسوب کی جاتی ہے ان کے ایک ہی بیوی سے تیس بیٹے ہوئے مگر صرف ایک بیٹا عبداللہ زندہ رہا دیکھیے: الاعلام ج 1 ص154؛ وفیات الاعیان ج4 ص181

45 بغوی، ابو محمد حسین بن مسعود (۱۴۰۹) تفسیر معالم التنزیل، دار طیبہ ، ریاض، طبع نامعلوم، ج 1 ص 312؛ تفسیر طبری ج4 ص536

46 الکلبی، ابو ثور، ابراہیم بن خالد بن الیمان، البغدادی (متوفی 240) مشہور شافعی فقیہ دیکھیے: الاعلام ج 1 ص 37؛ وفیات الاعیان ج 1 ص26؛ یوسف بن عبد الرحمن بن یوسف، ابو الحجاج، الکلبی المزی (1980)، تهذيب الكمال في اسماء الرجال، مؤسسۃ الرسالۃ، بیروت، طبع اول ج2 ص80

47 اللباب فی علوم الکتاب ج4 ص320

48 عبد الله بن عباس بن عبد المطلب القرشي الهاشمي، ابو العباس: حبر الامة، (متوفی 68) مشہور جلیل القدر صحابی آخر عمر میں نابینا ہو گئے تھے، ہجرت سے چار سال قبل پیدا ہوئے اور یہ واحد بچے ہیں جنہیں حضور ﷺ نے اپنے لعاب سے تحنیک کی، ان سے صحیحین (بخاری و مسلم) میں 1660 احادیث مروی ہیں، شدید قسم کا حافظہ پایا تھا، حضور ﷺ نے انہیں دعاء دی تھی اے اللہ اسے دین کی سمجھ اور تعبیر کا علم عطاء فرما، بعض مسائل میں ان کے تفردات بھی ہیں، ایک بار مشہور شاعر ابن ابی ربیعہ سے ایک بار ان کا قصیدہ جس کا مطلع تھا "أمن آل نعم أنت غاد فمبكر" سنا اور انہیں زبانی یاد ہو گیا۔ دیکھیے: الاعلام ج 4 ص 95 ،اکمال تہذیب الکمال ج 8 ص 10؛ ابن سعد بن منیع الزهری، محمد (2001) کتاب الطبقات الکبیر، مکتبہ الخانجی، مصر، طبع اول ج7 ص309؛ ابن کثیر، اسماعیل بن عمر قرشی (1997) البدایہ والنهایہ، دار ہجر، مصر، طبع اول ج2 ص78

49 اللباب فی علوم الکتاب ج4 ص320

50 تفسیر بغوی، ج1ص312؛ تفسیر طبری ج4ص536، اللباب فی علوم الکتاب ج4ص320

51 تفسیر بغوی، ج1ص312؛ اللباب فی علوم الکتاب ج4ص320

52 نفس المصادر

53 لیث بن سعد بن عبدالرحمن (94- 175) حدیث وفقہ کے مشہور امام جن کے بارے میں امام شافعی نے فرمایا کہ امام لیث امام مالک سے زیادہ فقیہ تھے مگر ان کے تلامذہ ان کے مسلک کی اشاعت نہ کر سکے اور ابن وھب فرماتے ہیں ہم نے ابن لیث سے بڑا فقیہ کوئی نہیں دیکھا جب کہ علامہ ابن حجر عسقلانی نے ان پر مستقل کتاب "**الرحمة الغيثية في الترجمة الليثية**" لکھی ہے دیکھیے: الاعلام ج5ص248؛ اکمال تہذیب الکمال ج6ص280؛ وفیات الاعیان ج4ص127؛ سیر اعلام النبلاء ج8ص136 تہذیب الکمال ج24ص255

54 ابن جوزی، عبد الرحمن بن علی بن محمد (1984) زاد المسیر، المکتب الاسلامی ، بیروت، طبع سوم ج 1 ص 304؛ علی بن احمد بن محمد بن علی الواحدی النیسابوری ابو الحسن (1994) **الوسیط فی تفسیر القرآن المجید**، دار الکتب العلمیہ، بیروت، طبع اول ج1ص367

55 **سورة البقرة: 32**

56 **سورة الجن:26**

57 جامع شعب الایمان ج 2 ص 347 ح 174، مسند ابو یعلی موصلی ج 4 ص حدیث 2135102؛ ابن حنبل، ابوعبد اللہ احمد بن محمد شیبانی (1995) **مسند احمد**، مؤسسۃ الرسالہ، بیروت، طبع اول ج22ص468 حدیث 14631؛ مصنف ابن ابی شیبہ ج13ص458 حدیث 26949 یہ حدیث ایک راوی مجالد بن سعید کی وجہ سے ضعیف ہے حافظ ابن حجر اس بارے میں فرماتے ہیں یہ آخر عمر میں حافظہ کھو بیٹھے تھے دیکھیے: ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الحافظ (سنہ طبع ندارد) **تقریب التهذیب**، دار العاصمہ، طبع نامعلوم ج1ص920 اور امام نووی فرماتے ہیں: اس راوی کے ضعیف ہونے پر ائمہ کا اتفاق ہے۔ دیکھیے : نووی ، یحی بن شرف، ابو ذکریا محی الدین (سنہ طبع ندارد) **تهذیب الاسماء واللغات**، دار الکتب العلمیہ، بیروت، طبع نامعلوم ج2ص82 اور امام مزی نے ان کے بارے میں مختلف ائمہ کے تضعیفی اقوال بڑی تفصیل سے نقل کیے ہیں۔ دیکھیے: سیر اعلام النبلاء ج6ص284، خلاصہ یہ کہ مذکورہ بالا جملہ ذخیرہ کتب میں صرف ایک راوی مجالد بن سعید روایت کرتے ہیں جن کے ضعف پر بقول امام نووی متعدد ائمہ کا اتفاق ہے۔

58 حسن بن یسار البصری، ابو سعید، التابعی (21-110) بصرہ کے مشہور امام اور مشہور عالم فقیہ تھے۔ زید بن ثابت کے آزاد کردہ غلام تھے بڑا اونچا مقام پایا مکہ میں پیدا ہوئے بڑے نڈر تھے حکمرانوں کو منہ پر ٹوک دیتے تھے کئی بار حجاج بن یوسف سے بھی جھپٹ ہوئی مگر ان کے خلاف کوئی قدم نہ اٹھا سکا۔ دیکھیے: وفیات الاعیان ج2ص69؛ سیر اعلام النبلاء ج4ص563؛ الاعلام 2ص226

59 جوزی، عبدالرحمن بن علي بن محمد (1404ھ) **زاد المسير في علم التفسير**، المکتب الإسلامی بیروت طبع سوم ج 1ص304؛ تفسیر طبری ج4ص539

60 زادالمسیر ج1ص304؛اللباب فی علوم الکتاب ج4ص323

61 (عن السدی)اللباب فی علوم الکتاب ج4ص323

62 اسماعیل بن عبدالرحمن السدی،التابعی،(متوفی128ھ) تفسیر،مغازی اور سیر کے مشہور امام ہیں البتہ ان کے حضرات شیخین(حضرت ابو بکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما) کے بارے میں شدت پسندانہ خیالات بھی تھے جس کی وجہ سے کچھ لوگ ان کو پسند نہیں کرتے تھے اور انہیں سدی کبیر بھی کہا جاتا ہے کیونکہ یہ کوفہ کی جامع مسجد کی دہلیز(سدۃ) کے قریب بیٹھا کرتے تھے البتہ یحی ابن معین انہیں ضعیف اور امام ابو زرعہ کمزور کہتے تھے دیکھیے: الزرکلی ج1ص117؛تہذیب الکمال فی اسماء الرجال ج3ص132؛ذہبی، شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان(۱۹۹۵) میزان الاعتدال،دارالکتب العلمیہ،بیروت،طبع اول ج1ص396؛تاریخ ذہبی ج3ص371؛سیر اعلام النبلاء ج5ص264

63 (سدی عن ابی مالک) تفسیر ابن ابی حاتم ص491

64 امام رازی رحمہ اللہ کے نقل کردہ الفاظ کے ساتھ یہ روایت کتب حدیث سے دستیاب نہیں ہو سکی اور نہ ہی تفاسیر میں موجود ہے البتہ صحیح ابن حبان میں ان الفاظ کے ساتھ موجود ہے قال يا أبا ذر ما السماوات السبع مع الكرسي إلا كحلقة ملقاة بأرض فلاة وفضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على الحلقة۔ (اے ابوذر ساتوں آسمان کرسی کے مقابل اس طرح ہیں جیسے ایک صحراء میں ایک چھوٹا سا دائرہ ہو اور عرش تو کرسی سے اتنا بڑا ہے جیسے ایک بڑا صحراء ایک معمولی سے دائرے سے بڑا ہے دیکھیے: صحیح ابن حبان ج2ص77؛کنزالعمال ج16ص132 مگر اس میں ابراہیم بن ہشام بن یحی بن یحی بن الغسانی ہیں جس کے بارے میں اگرچہ بعض علماء جرح و تعدیل نے ضعیف قرار دیا ہے جیسا کہ ابو حاتم فرماتے ہیں: هو كذاب مگر علامہ ابن حبان نے انہیں ثقات میں شمار کیا ہے اور ان کی شہرت بھی اسی روایت ابوذر کی وجہ سے ہے علامہ طبرانی فرماتے ہیں لم يرو هذا عن يحيى الا ولده وهم ثقات(یہ روایت ابوذر صرف ان ہی سے ان کا بیٹا روایت کرتا ہے اور یہ دونوں ثقہ ہیں)۔ دیکھیے: میزان الاعتدال ج1ص201 اور ابن حجر فرماتے ہیں قال أبو زكريا الأزدي في تاريخ الموصل كان محدثا متقنا فصيحا بليغا(ابو ذکریا ازدی تاریخ موصل میں فرماتے ہیں کہ یہ بڑے محدث، ثقہ، فصیح اور بلیغ تھے۔ دیکھیے: ابن حجر عسقلانی،احمد بن علی،الحافظ (1325ھ) تهذيب التهذيب، مجلس دائرہ معارف اسلامیہ ہند، طبع اول ج11ص300

65 سعید بن جبیر الاسدی الکوفی مشہور تابعی (45۔95ھ) ہیں، حبشی النسل ہیں۔ حضرت عبداللہ بن عباس اور عبداللہ بن عمر سے علم حاصل کیا تھا بعد ازاں ایک بار ابن عباس کوفہ آئے تو اہل کوفہ کی جانب سے کچھ مسائل پوچھنے پر فرمایا حضرت سعید بن جبیر کے ہوتے ہوئے مجھ سے کیوں مسائل پوچھتے ہو؟ ایک آدمی نے حضرت عبداللہ بن عمر سے کوئی مسئلہ وراثت پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ حضرت سعید سے پوچھو وہ مجھ سے حساب میں زیادہ ماہر ہیں۔ حضرت سفیان ثوری فرماتے ہیں کہ حضرت سعید تمام تابعین میں بڑے عالم ہیں انہیں حجاج بن یوسف نے ظلما قتل کر دیا تھا۔ دیکھیے: الاعلام ج3ص93؛مغلطای بن قلیج بن عبد اللہ الحکری ، ابو عبد اللہ، علاء الدین(2001)اکمال تہذیب الکمال فی اسماء الرجال، ج5ص267؛ سیر اعلام النبلاء ج4ص321؛ تہذیب التہذیب ج4ص11

66 معجم کبیر للطبرانی ج12 ص39 حدیث 12404 اور علامہ ہیثمی فرماتے ہیں کہ اس کے تمام راوی بخاری کے راوی ہیں مجمع الزوائد و منبع الفوائد ج6 ص323 اس لیے اس موقع پر امام رازیؒ کا یہ کہنا کہ درست نہیں کہ "یہ قول بعید از قیاس ہے کہ ابن عباس ایسی بات کریں" کیونکہ یہ روایت صحیح ہے۔

67 مزید تفصیل تفسیر رازی کے درج ذیل مقامات پر ہے:

1. والجسم محدث فكيفياته أيضا محدثة وجل الإله عن ان يكون محدثا ج 1 ص116؛
2. وتريد بقولك أكبر أنه منزه عن مشابهتها ومشاكلتها بل هو منزه عن أن يحكم العقل بجواز مقايسته بها ومناسبته إليها ج 1 ص 225؛
3. فلما نص الله تعالى على ذلك علمنا أنه تعالى منزه عن الجسمية ج 4 ص 20؛
4. ولما كان كل ذلك باطلا علمنا أنه تعالى منزه عن أن يكون جسما ج 5 ص 118؛
5. فوجب الجزم بأن إله العالم والسماء والأرض منزه عن الجسمية والأعضاء والأبعاض والحد والنهاية والمكان والجهة ج 13 ص 83؛
6. فكذا كلامه منزه عن مشابهة الحروف والأصوات مع أنه مسموع ج 24 ص 106؛
7. دلت هذه الآية على أنه سبحانه منزه عن أن يكون في العرش ج 27 ص 29؛
8. فإنك إذا سبحته واعتقدت أنه واحد منزه عن كل ما لا يجوز في حقيقته لزم أن لا يكون جسما لأن الجسم فيه أشياء كثيرة وهو واحد حقيقي ج 29 ص 162

68 تفسیر وسیط ج1 ص368

69 (سعید بن مسیب عن ابن عباس) تفسیر طبری ج4 ص537

70 اللباب فی علوم الکتاب ج4 ص323

71 یہ جملہ بطور حدیث مرفوع ثابت نہیں اگرچہ یہ متعدد روایات میں ہے دیکھیے: حاکم، ابو عبد اللہ نیشاپوری (1997ء) مستدرک حاکم ج 1 ص 629 حدیث نمبر 1683؛ ابن خزیمہ، ابو بکر محمد بن اسحاق (1992ء) صحیح ابن خزیمہ، مکتب الاسلامی، بیروت، طبع دوم ج 4 ص 221؛ مجمع الزوائد و منبع الفوائد ج 3 ص 242، ان تینوں میں ایک راوی عبداللہ بن مؤمل ہیں جن کے بارے میں حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ عبد اللہ بن مؤمل ضعیف الحدیث ہے دیکھیے: تقریب التہذیب ص 550، جب کہ علامہ جوزی نے ان کے بارے میں درج ذیل اقوال نقل کیے ہیں: قال احمد أحاديثه مناكير وقال يحيى ضعيف الحديث وقال مرة ليس به بأس ينكر عليه وقال النسائي والدارقطني ضعيف وقال علي بن الجنيد شبه المتروك وقال ابن حبان لا يجوز الاحتجاج بخبره إذا انفرد) دیکھیے: ابن جوزی، عبد الرحمن بن علی بن محمد، ابو الفرج (1986) الضعفاء والمتروکین، دار الکتب العلمیہ، بیروت، طبع اول، ج2 ص137 اور علامہ ہیثمی مجمع الزوائد میں اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ اس میں عبداللہ بن مؤمل

کو اگرچہ ابن حبان نے ثقہ کہا ہے مگر وہ غلطی بھی کر بیٹھتے ہیں (وفيه عبد الله بن المؤمل وثقه ابن حبان وقال يخطئ وفيه كلام وبقية رجاله رجال الصحيح.) دیکھیے: حوالہ بالا۔ اسی لیے اس حدیث کو علامہ البانی نے منکر کہا ہے دیکھیے: سلسلۃ الاحادیث الضعیفۃ والموضوعہ ,1992, ج،1ص 390 ، حدیث 223, تاہم یہ جملہ ایک دوسری سند(عبد الرزاق عن إبراهيم بن يزيد أنه سمع محمد بن عباد يحدث أنه سمع بن عباس) سے بھی موقوف مروی ہے دیکھیے: صنعانی،ابو بکر عبد الرزاق بن ہمام(1970) مصنف عبد الرزاق ،المکتب الاسلامی، بیروت، طبع اول، ج5ص39ح8919،)البتہ بقول حافظ ابن حجر اس میں ابراہیم بن یزید القرشی الخوزي متروک الحدیث ہے باقی سب راوی ثقہ ہیں دیکھیے: تقریب ج1ص118 اور علامہ مزی نے ابراہیم بن یزید القرشی کے بارے میں متعدد اقوال نقل کیے ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ متروک، غیر ثقہ، منکر الحدیث اور ضعیف ہے (قال صالح بن أحمد بن حنبل عن أبيه متروك الحديث وقال عباس الدوري عن يحيى بن معين ليس بثقة وليس بشيء. وقال أبو زرعة وأبو حاتم منكر الحديث ضعيف الحديث. وقال أبو بشر الدولابي عن البخاري سكتوا عنه قال الدولابي: يعني تركوه. وقال النسائي: متروك الحديث) دیکھیے: تہذیب الکمال ج2ص242؛ مصنف عبدالرزاق میں ایک دوسری سند(عبد الرزاق قال: أخبرنا ابن جريج عن محمد بن عباد عن ابن عباس)سے بھی یہ موقوف روایت موجود ہے جو کہ تمام ثقہ ہیں دیکھیے: مصنف عبد الرزاق،ج5ص39؛علامہ ابن حجر نے بھی اس روایت کو المطالب العالیہ میں محمد بن أبي عمر حدثنا يحيى بن سليم سمعت ابن جريج يقول سمعت محمد بن عباد بن جعفر يقول سمعت ابن عباس کی سند سے نقل کیااور فرمایا:هذا موقوف صحيح دیکھیے:ابن حجر عسقلانی،احمد بن علی،الحافظ (1998)،المطالب العالیہ بزوائد المسانید الثمانیہ، دارالعاصمہ، ریاض، طبع اول ج6ص432 حدیث نمبر 1223 خلاصہ یہ ہے کہ یہ جملہ بطور حدیث مرفوع ثابت نہیں بلکہ یہ حضرت ابن عباس کا قول ہے۔

72 سورة طه: 5

73 سورة هود: 7

74 سورة الزمر: 75

75 سورة الحاقة: 17

76 سورة غافر: 7

77 طواف کعبہ کے دوران حجر اسود کا چومنا۔

78 جملہ " الحي القيوم "کی تفسیر کے تحت

79 ابو مسلم بن بحر اصفہانی (254۔322) ایک بڑے معتزلی عالم جو خلیفہ مقتدر باللہ کے دور میں فارس اور اصفہان کے والی بھی رہے۔ انہوں نے معتزلی انداز سے چودہ جلدوں میں تفسیر قرآن بنام "جامع التأویل" لکھی جس سے امام رازی بھی متاثر تھے اور اپنی تفسیر میں اس سے استفادہ بھی کیا ہے دیکھیے: لسان المیزان ج7 ص6؛ الاعلام ج6 ص50

80 سورۃ الأنعام: 12

81 ایضاً: 13

82 سورۃ النازعات: 41

83 بحر محیط ج2 ص292؛ تفسیر کشاف ج1 ص487۔

84 سورۃ الکھف: 29

85 سورۃ یونس: 99

86 سورۃ الشعراء: 3، 4

87 امام اوزاعی، امام احمد،، ابو ثور، امام ابو حنیفہ، وغیر کے نزدیک یہ آیت خاص نہیں بلکہ دیگر کفار سے بھی جزیہ لیا جاسکتا ہے اور انہیں اسلام پر مجبور نہیں کیا جاسکتا دیکھیے: تفسیر قرطبیؒ ج8 ص110

88 حضرت شعبی قتادہ ضحاک اور حسن بصری رحمہم اللہ کے نزدیک یہ حکم خاص اہل کتاب کے لیے ہے دیکھیے: تفسیر قرطبیؒ ج3 ص280

89 سورۃ النساء: 94

90 آنکھوں والوں کے لیے صبح تو واضح (طلوع) ہو چکی ہے۔ یہ اصل میں قد بين الصبح لذي عينين ہے دیکھیے: لسان العرب ج13 ص67؛ مرتضی الزبیدی، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسینی، ابوالفیض (2000ء)، تاج العروس من جواهر القاموس، مجلس وطنی للثقافۃ والفنون والآداب، کویت طبع اول ج34 ص297

91 عبد الجبار بن احمد بن عبد الجبار ہمذانی، ابو الحسین (متوفی 415ھ) معتزلہ کے بہت بڑے عالم، اصولی اور شہر "رے" کے قاضی القضاۃ تھے معتزلہ کے ہاں صرف انہیں ہی قاضی کے لقب سے موسوم کیا جاتا ہے ان کی متعدد کتب ہیں جن میں سے ایک تفسیر قرآن پر بھی ہے جس کا نام "تنزيه القرآن عن المطاعن" ہے. دیکھیے: الاعلام ج3 ص273؛ لسان المیزان ج5 ص54؛ سیر اعلام النبلاء ج17 ص244؛ شذرات الذہب ج5 ص78

92 عکبری، عبد اللہ بن حسین بن عبد اللہ، ابو البقاء (سنہ طبع نامعلوم) التبيان فی اعراب القرآن، مکتبہ عیسی البابی الحلبی، طبع نامعلوم ج1 ص205

93 محمد بن یزید بن عبد الاکبر الثمالی الازدی، ابو العباس، المعروف بالمبرد (210 – 286ھ) اپنے زمانے میں بغداد میں لغت اور ادب عربی کے مشہور امام کئی کتب کے مصنف تھے ان میں سے الکامل، المقتضب، شرح لامیۃ

العرب اور اعراب القرآن مشہور ہیں دیکھیے: وفیات الاعیان ج4 ص313؛ اعلام ج7 ص144؛ سیر اعلام النبلاء ج13 ص576

94 الحسن بن احمد بن عبد الغفار الفارسی الاصل، ابو علی (288۔377ھ) مشہور امام لغت ایران کے شہر فسا میں پیدا ہوئے اس لیے انہیں ابو علی فسوی بھی کہا جاتا ہے۔ مشہور بادشاہ عضد الدولہ کے ساتھ بھی رہے وہ ان کی بہت قدر کرتا تھا اور کہتا تھا کہ میں علم نحو میں ان کا غلام ہوں یہ متعدد کتابوں کے مصنف ہیں جن کے نام یہ ہیں: كتاب التذكرة المقصور والممدود ،كتاب الحجة في القراءات، كتاب الإغفال ،كتاب العوامل المائة ،كتاب المسائل الحلبيات ، كتاب المسائل البغداديات ،كتاب المسائل الشيرازيات ،كتاب المسائل القصريات ،كتاب المسائل العسكرية ،كتاب المسائل البصرية اور كتاب المسائل المجلسيات یہ معتزلہ سے متاثر تھے۔ اٹھاسی سال کی عمر میں سنہ 377 ہجری کو بغداد میں وفات پائی دیکھیے: وفیات الاعیان ج2 ص81؛ الاعلام ج2 ص179؛ شذرات الذھب ج4 ص403؛ لسان المیزان ج3 ص26

95 لسان العرب ج9 ص15؛ اللباب فی علوم الکتاب ج4 ص329

96 عمر بن الخطاب بن نفیل القرشی العدوی، ابو حفص خلیفہ راشد ثانی جن کے اسلام کے لیے خود حضور ﷺ نے دعاء مانگی۔ دور جاہلیت میں ان کے پاس سفارت کا عہدہ تھا جب کسی قبیلے میں لڑائی ہوتی تو ان کی خدمات حاصل کی جاتی تھیں۔ ابن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ مسلماں خانہ کعبہ میں حضرت عمر کے اسلام کے بعد داخل ہو کر عبادت کر سکے تھے عبد اللہ بن مسعود فرمایا کرتے تھے کہ حضرت عمر کا اسلام لانا اسلام کی فتح، ان کی ہجرت کرنا اسلام کی نصرت اور ان کی خلافت رحمت تھی۔ ان ہی کے دور میں شام، عراق، مصر، مدائن اور بیت المقدس فتح ہوئے۔ ان سے 553 احادیث روایت ہیں۔ حضور ﷺ نے انہیں فاروق لقب سے بھی نوازا اور ایک موقع پر فرمایا کہ اگر میرے بعد کوئی نبی ہوتا تو وہ عمر ہوتے انہیں ذی الحج 23 ہجری کو شہید کر دیا گیا انہوں نے ساڑھے دس سال خلافت کی ذمہ داری نبھائی۔ دیکھیے: الاعلام ج5 ص45؛ تقریب التہذیب ج1 ص717؛ تہذیب الاسماء واللغات للنووی ج2 ص3؛ تہذیب التہذیب ج7 ص438؛ سیر اعلام النبلاء ج3 ص203؛ مستدرک ج3 ص97

97 قتادة بن دعامہ بن قتادة بن عزیز، ابو الخطاب السدوسی البصری (61۔118) نابینا پیدا ہوئے مگر علم میں ایسا کمال حاصل کیا کہ مفسر قرآن، حافظ حدیث اور مشہور عالم لغت ہوئے اور یہ تابعی بھی ہیں بڑا تحقیقی مزاج رکھتے تھے حضرت سعید بن مسیب کے پاس جا کر کئی مسائل پوچھے جن پر انہوں نے پوچھا کیا جو پوچھتے ہو وہ تمہیں یاد بھی رہتا ہے؟ تو کہنے لگے جی ہاں میں نے آپ سے فلاں مسئلہ پوچھا تھا جس کا آپ نے یہ جواب دیا ہے اور اس بارے میں حضرت حسن بصری کا یہ خیال ہے اور میری یہ رائے ہے اس طرح جب انہوں نے متعدد مسائل تحقیقی انداز سے سناڈالے تو حضرت سعید بن مسیب نے فرمایا میرا خیال نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے تمہاری طرح کوئی اور بھی پیدا کیا ہو اور پھر فرمایا میں نے کوئی عراقی حضرت قتادہ سے زیادہ بات کو یاد رکھنے والا نہیں دیکھا اور یہ قدریہ کی طرف بھی میلان رکھتے تھے واسط میں طاعون سے فوت ہوئے۔ دیکھیے: الاعلام ج5 ص189؛ وفیات الاعیان ج4 ص85؛ تہذیب الکمال للمزی ج23 ص598؛ طبقات ابن سعد ج9 ص228؛ سیر اعلام النبلاء ج5 ص

269؛تہذیب التہذیب ج 8 ص 351؛تہذیب الاسلام ءللنووی ج 2 ص 57؛میزان الاعتدال ج 5 ص 466؛تقریب التہذیب ج 1 ص 798

98 اور یہی قول امام سدی، شعبی اور ضحاک کا بھی ہے دیکھیے: تفسیر طبری ج 5 ص 556

99 اور یہی قول ابن جریج کا بھی ہے دیکھیے: تفسیر طبری ج 5 ص 557

100 ابو العالیہ رفیع بن مہران الریاحی البصری مشہور قاری امام حافظ مفسر تھے۔ بنو ریح بن یربوع کی ایک عورت کے آزاد کردہ غلام تھے حضور ﷺ کی وفات کے دو سال بعد مسلمان ہوئے حضرت علی، عمر، ابی بن کعب، ابن مسعود، ابو موسی، ابوایوب، زید بن ثابت، ابن عباس اور حضرت عائشہ سے علم حاصل کیا امام ابو بکر بن داؤد فرماتے ہیں کہ صحابہ کرام کے بعد سب سے بڑے عالم تھے خود فرمایا کرتے تھے کہ ساٹھ ستر سال سے زائد ہوگئے میں نے اپنی شرمگاہ کو دایاں ہاتھ نہیں لگایا انہوں نے ہی سب سے پہلے ماوراءالنہر میں آذان دی۔ ان کی وفات میں اختلاف ہے سنہ 90ح، 93 یا 106ھ کو فوت ہوئے۔ حافظ ابن حجر پہلے قول کو ترجیح دیتے ہیں۔ دیکھیے: سیر اعلام النبلاء ج 4 ص 207؛تہذیب التہذیب ج 3 ص 284؛طبقات ابن سعد ج 9 ص 111؛تہذیب الکمال للمزی ج 9 ص 214؛شذرات الذہب ج 1 ص 367

101 دیکھیے: تفسیر طبری ج 5 ص 557

102 در منثور ج 5 ص 200

103 لسان العرب ج 9 ص 15

104 سورة إبراهيم: 36

105 لسان العرب ج 14 ص 369

106 سورة الصافات: 164

107 یہ شعر ساعدہ بن جؤیہ کا ہے، اس میں **تشغب** کے بجائے **تشعب** ہے پورا شعر یوں ہے:

هجرت غضوب وحب من يتجنب وعدت عواد دون وليك تشعب

اس میں ولی قریب کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے۔ دیکھیے: لسان العرب ج 1 ص 650؛تاج العروس من جواهر القاموس ج 2 ص 218

108 سورة الأنفال: 34

109 سورة محمد: 17

110 سورة البقرة: 2

111 سورة إبراهيم: 36

112 الواقدی, محمد بن عمر بن واقد ، ابو عبد اللہ. (130 – 207ھ) قدیم مشہور مسلم مؤرخ اور حافظ الحدیث مدینہ میں پیدا ہوئے خلیفہ مامون الرشید دور میں بغداد چلے گئے مشہور وزیر یحی برمکی کے ساتھ خصوصی تعلقات اور مراسم قائم

ہو گئے اور مشرقی بغداد کے قاضی بن گئے اس عہدے پر تادم مرگ رہے۔ان کی مشہور کتب میں سے کتاب المغازی، طبقات، تفسیر قرآن، اخبار مکہ اور تاریخ فقہاء ہیں۔ فتوح الشام کی نسبت بھی ان کی طرف کی جاتی ہے مگر یہ درست نہیں۔انہیں تاریخ سے بہت شغف تھا جب کوئی واقعہ سنتے تو اس کی تحقیق کے لیے اس مقام تک ضرور جاتے۔ تاہم حدیث کے میدان میں ان پر کافی جرح کی گئی ہے علامہ ذہبی کے بقول انہوں نے سب رطب و یابس کو اکٹھا کر لیا جس کی وجہ سے ان سے محدثین نے منہ موڑ لیا تاہم مغازی، سیرت اور تاریخ اسلامی کے ماہر اور امام تھے۔امام ذہبی فرماتے ہیں کہ انہوں نے چالیس سال تک علم حاصل کیا اور ابن حجر فرماتے ہیں یہ اپنے وسعت علمی کے باوجود متروک ہیں۔ دیکھیے : الاعلام ج 6 ص 311؛وفیات الاعیان ج 4 ص 348؛تہذیب الکمال ج 26 ص 180؛شذرات الذہب ج 1 ص 20؛تقریب ص 882؛تہذیب التہذیب ج 9 ص 363؛سیر اعلام النبلاء ج9ص454

113 سورۃ الأنعام: 1

114 تفسیر معالم التنزیل ج3ص126

115 معجم کبیر للطبرانی ج11 ص 82 حدیث نمبر 11114، البتہ اس میں ایک راوی ابو بلال اشعری ہیں انہیں ابن حبان نے ثقات میں ذکر کیا ہے جب کہ دار قطنی نے کمزور قرار دیا ہے(لينه الدارقطني)دیکھیے: لسان المیزان ج9ص32؛ سیر اعلام النبلاء ج 10ص582؛میزان الاعتدال ج7ص346

116 سورۃ آل عمران: 103

117 سورۃ یونس: 98

118 سورۃ یوسف: 37

119 سورۃ نحل: 70

120 مسند احمد ج19ص354؛ترمذی ص262 ؛ صحیح ابن خزیمہ، ج 1ص208

121 بخاری ج 8 ص 102 حدیث 6483 ؛ مسلم،ابو الحسین مسلم بن حجاج قشیری(1991ء)صحیح مسلم، دار الکتب العلمیہ، بیروت، طبع اول ج4ص1789 حدیث2248/18

122 سورۃ ص:22

123 سورۃ إبراهيم : 34

124 تفسیر رازی ج7ص3۔

125 نفس المصدر ۔

126 نفس المصدر ص4۔

127 نفس المصدر ص11۔

128 نفس المصدر ص12۔

باب سوم

سورہ بقرہ آیت نمبر 258تا266

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (258)

ترجمہ : کیا آپ نے اس شخص کی طرف نہیں دیکھا جس نے ابراہیم (علیہ السلام) سے ان کے رب کے بارے میں جھگڑا کیا کہ اللہ نے اسے بادشاہت دی تھی، جب ابراہیم (علیہ السلام) نے کہا میرا رب وہ ہے جو زندہ کرتا اور مارتا ہے۔اس نے کہا میں زندہ کرتا ہوں اور مارتا ہوں۔ابراہیم علیہ السلام نے کہا بیشک اللہ سورج کو مشرق سے نکالتا ہے، پس تو اسے لے آ مغرب سے، تو وہ کافر حیران رہ گیا، اور اللہ ناانصاف لوگوں کو ہدایت نہیں دیتا۔ یا اس شخص کے مانند جو ایک بستی سے گزرا، اور وہ اپنی چھتوں پر گری پڑی تھی، اس نے کہا اللہ اس کے مرنے کے بعد اسے کیونکر زندہ کرے گا؟ تو اللہ نے اسے ایک سو سال مردہ رکھا، پھر اسے اٹھایا (زندہ کیا)، اللہ تعالیٰ نے پوچھا، تو کتنی دیر رہا؟ اس نے کہا میں ایک دن یا دن سے کچھ کم رہا، اس نے کہا بلکہ تو ایک سو سال رہا ہے، پس تو اپنے کھانے پینے کی طرف دیکھ، وہ سڑ نہیں گیا، اور اپنے گدھے کی طرف دیکھ، اور ہم تجھے لوگوں کے لیے ایک نشانی بنائیں گے، اور ہڈیوں کی طرف دیکھ ہم انہیں کس طرح جوڑتے ہیں، پھر انہیں گوشت پہناتے ہیں، پھر جب اس پر واضح ہو گیا تو اس نے کہا میں جان گیا کہ اللہ ہر چیز پر قدرت رکھنے والا ہے.

یہاں اللہ تعالیٰ نے تین قصے ذکر فرمائے ہیں پہلے قصے میں صانع کائنات کا علم، دوسرے اور تیسرے قصے میں حشر ونشر اور موت کے بعد کی زندگی کا ثبوت بیان کیا گیا ہے اب پہلے قصے میں یہاں سے حضرت ابراہیم علیہ السلام کا اپنے دور کے بادشاہ کے ساتھ مناظرے کا ذکر ہے۔

﴿ أَلَمْ تَرَ ﴾ اس کلمہ سے مخاطب کو تعجب میں ڈالنا مقصود ہے اور یہ حرف استفہام کے طور پر بولا جاتا ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے ''أَلم تر إلى فلان كيف يصنع'' یعنی کیا آپ نے فلاں نہیں دیکھا وہ کس طرح کرتا ہے؟

﴿ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ ﴾ حضرت مجاہد فرماتے ہیں کہ یہ نمروذ بن کنعان[1] تھا جس نے سب سے پہلے ظلم کیا اور خدائی کا دعوی کر بیٹھا[2] ۔

اس بات میں اختلاف ہے کہ یہ مباحثہ کب ہوا تھا؟ حضرت مقاتل[3] کے نزدیک بتوں کو توڑنے کے بعد

اور آگ میں ڈالے جانے سے پہلے یہ مباحثہ ہوا تھا اور بعض دیگر حضرات کے نزدیک آگ سے بچنے کے بعد ہوا تھا[4]۔

"الْمحاجة" باب مفاعلہ سے ہے۔"حاججته فحججته" کا معنی یہ ہوتا ہے کہ میں نے اس سے بحث کی اور اس پر غالب آگیا اور لفظ ﴿فِي رَبِّهِ﴾ کی ضمیر میں دو احتمال ہیں[5] :

احتمال اول : یہ ضمیر ابراہیم علیہ السلام کی طرف راجع ہے۔

احتمال دوم : یہ ضمیر بحث کرنے والے بادشاہ کی طرف راجع ہے۔

پہلا قول زیادہ مناسب ہے[6] کیونکہ ایک دوسرے مقام پر آتا ہے ﴿وَحاجَّهُ قَوْمُهُ قالَ أَتُحاجُّونِّي فِي اللَّهِ[7]﴾ یعنی اس کی قوم نے اس کے رب کے بارے میں بحث کی۔

﴿ أَنْ آتاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ ﴾ سے متعلقہ اقوال[8] :

قول اول : یہ ضمیر ابراہیم کی طرف راجع ہے[9] یعنی اللہ تعالیٰ نے ابراہیم علیہ السلام کو بادشاہت دی اور اس کے درج ذیل دلائل ہیں:

دلیل اول: قرآن کریم میں دوسرے مقام پر ہے ﴿فَقَدْ آتَيْنا آلَ إِبْراهِيمَ الْكِتابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْناهُمْ مُلْكاً عَظِيماً[10] ﴾ یعنی ابراہیم علیہ السلام کو نبوت اور دین خداوندی کے قیام کی سلطنت عطا فرمائی۔

دلیل دوم : یہ کیسے درست ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ حکومت تو کفار کو دے اور خود رب ہونے کا دعوی کرے؟

دلیل سوم : کسی بھی ضمیر کو قریب تر مرجع کی طرف راجع کیا جاتا ہے اور یہاں قریب تر مرجع **ابراھیم** ہے۔

قول دوم: جمہور مفسرین کے نزدیک ضمیر کا مرجع وہ آدمی ہے جو ابراہیم علیہ السلام کے ساتھ جھگڑا کر رہا تھا[11]۔

دلیل اول کا جواب: اس آیت میں ابراہیم علیہ السلام کی سلطنت کا ذکر نہیں بلکہ آل ابراہیم کی سلطنت کا اشارہ ہے۔

دلیل دوم کا جواب : اس آیت میں ملک سے مراد تسلط، قدرت اور دنیا کی وسعت ہے، اور یہ اشیاء اللہ تعالیٰ کفار کو بھی عطا فرماتے ہیں اس لیے حالت کفر میں حکومت و سلطنت کا ملنا کوئی عجیب اور غلط نہیں۔

دلیل سوم کا جواب: اگرچہ لفظ "ابراہیم" قریب تر مرجع ہے لیکن متعدد روایات میں اس بات کی صراحت موجود ہے کہ ابراہیم علیہ السلام سے بحث کرنے والا بادشاہ ہی تھا لہذا اس بناء پر ضمیر کا اس کی طرف راجع کرنا زیادہ مناسب ہے۔

جمہور مفسرین کے دلائل:

دلیل اول: اس آیت میں تین ہی احتمالی معنی ہو سکتے ہیں اور تینوں اسی صورت میں درست ہوں گے جب ضمیر ﴿الملك﴾ کی طرف راجع ہو، وہ تینوں احتمالی معنی درج ذیل ہیں:

پہلا احتمالی معنی : بادشاہ نے ابراہیم علیہ السلام سے جھگڑا کیا کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے اسے سلطنت دی تھی یعنی سلطنت ہی کی وجہ سے اس میں فخر اور غرور پیدا ہوا اور یہ امور و صفات ایک ظالم بادشاہ میں تو پیدا ہو سکتے ہیں مگر ابراہیم علیہ السلام جیسی عظیم الشان ہستی میں پیدا ہی نہیں ہو سکتے لہذا ضمیر کا مرجع بادشاہ ہے۔

دوسرا احتمالی معنی: اس آیت کا انداز بیان ظاہر کرتا ہے کہ بحث کرنے والے نے سلطنت ملنے کے بعد بحث کی (أَنْ آتاهُ

اللَّهُ الْمُلْكَ)اور یہ مخالفین اور منکرین کی عادت قدیمہ ہے جیسا کہ قرآن میں ہے﴿وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ[12]﴾ کہ تمہارا کام ہی جھٹلانا ہے، نبی تو سلطنت ملنے سے پہلے اور بعد دونوں حالتوں میں (منکرین سے) بحث کرتا ہے صرف نافرمان اور سرکش بادشاہ ہی ملک و سلطنت کے بعد اس طرح غرور و تکبر اور انکار کرتا ہے[13]

دلیل دوم : اس آیت میں ابراہیم علیہ السلام کی جانب سے دین حق کی دعوت کے مکمل حال کو بیان کیا ہے اور یہ اس صورت میں صحیح اور واضح ہوگا جب بحث کرنے والا کافر ایک طاقت ور بادشاہ ہو اور ابراہیم علیہ السلام (صرف نبی ہوں) بادشاہ نہ ہوں اس کے برعکس دوسری صورت میں جب کافر ایک عام آدمی ہو بادشاہ نہ ہو اور ابراہیم علیہ السلام بادشاہ ہوں تو اس میں ابراہیم علیہ السلام کی جانب سے دین حق کی دعوت اور جرأت حق گوئی کا اظہار تو نہیں ہوتا۔

دلیل سوم: ابو بکر الاصم[14] فرماتے ہیں اگر ابراہیم علیہ السلام بادشاہ ہوتے تو کافر ایک آدمی کو قتل اور دوسرے کو آزاد نہ کر سکتا بلکہ ابراہیم علیہ السلام اس کو شدت سے منع کر دیتے اس بڑھ کر ابراہیم علیہ السلام تو ایک پناہ گاہ ثابت ہوتے[15]۔

اعتراض : علامہ قاضی نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ یہ استدلال ضعیف ہے کیونکہ اس بات کا بھی تو احتمال ہے کہ ابراہیم علیہ السلام دینی مقام کے اعتبار سے اور ان کے ہاتھ پر معجزات کے ظاہر ہونے کے اعتبار سے دین میں ملک (بادشاہ) اور سلطان تھے اور وہ کافر آدمی متسلط اور ظالم بادشاہ تھا جس کی وجہ سے وہ ایک مرد کے قتل پر قادر ہو گیا۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ کہا جائے کہ اس نے ایک کو قصاص میں قتل کیا اور اسے اس کا اختیار تھا اور دوسرے کو آزاد کر دیا یا بایں وجہ کہ وہ مجرم نہ تھا یا اس نے دیت وغیرہ ادا کر دی ہو اور وہ زندہ رہا[16]۔

﴿أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ﴾ یہ ایک خبر اور اعلان ہے قرآن میں اس بات کا کوئی ثبوت نہیں کہ اس بادشاہ نے اس کا کوئی ثبوت دیا ہو۔

﴿إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾

یہ ایک سوال کا جواب ہے جو مذکور نہیں۔ یہ بات واضح اور معلوم ہے کہ انبیاء علیہم السلام کی بعثت پیغام خداوندی کی دعوت کے لیے ہوئی اور ظاہر ہے کہ جب انہوں نے دعوی نبوت کیا ہوگا تو منکرین خدا نے مالک کائنات کے بارے میں سوال کیا ہوگا جس طرح موسی علیہ السلام نے فرعون سے کہا تھا "میں پروردگار عالم کا بھیجا ہوا ہوں"[17] اس پر فرعون نے پوچھا تھا "پروردگار عالم کون ہے؟"[18] اسی طرح یہاں بھی بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جب ابراہیم علیہ اسلام نے دعوی نبوت کیا تو نمرود نے پوچھا ہوگا "آپ کا رب کون ہے؟" جس پر ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا کہ "میرا رب وہی ہے جو حیات و موت کا مالک ہے" لیکن یہاں ابراہیم علیہ السلام کا یہ تمہیدی سوال حذف کر دیا کیوں کہ واقعہ (کا سیاق و سباق) اس کی دلالت کرتا ہے۔

مسئلہ: حضرت ابراہیم علیہ السلام کی (وجود خدا کے بارے میں) دلیل انتہائی واضح اور صاف ہے کیونکہ اللہ تعالی کی معرفت اس کے ایسے ہی افعال اور کارناموں کی وساطت ہی سے ممکن ہے جن پر کوئی دوسری ہستی قادر نہیں

جیسے زندگی اور موت پر قدرت سے پوری کائنات عاجز ہے۔اور اختیار و قدرت کے بعد علم بھی لازمی ہے جس کی بناپر ان نظر آنے والے قادرین کے علاوہ لامحالہ کسی دوسرے مؤثر کا وجود از حد ضروری ہے اور یہ دوسرا مؤثر موجب ہوگا یا مختار ہوگا؟اس مؤثر کا موجب ہونا تو باطل ہے کیونکہ اس کے دوام واستمرار (تسلسل اور ہمیشگی) کے اثرات بھی دائمی ہوں گے جس کی وجہ سے زندگی سے موت اور موت سے زندگی ناممکن ہوگی۔

اور اگر دوسرے مؤثر کو مختار قرار دیا جائے تو یہ بھی باطل ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ دنیا میں مختلف اعضاء، اشکال، اوصاف، طبائع اور خواص کے حامل حیوانات موجود ہیں جو کہ موجب بالذات مؤثر کی تاثیر کے منافی اور متضاد ہے۔(کیونکہ اس صورت میں سب کی اشکال، اوصاف اور طبائع ایک ہی سانچے میں ڈھلے ہوتے) لہذا یہاں لازما کسی اور موجود اور مؤثر لازمی کا وجود ضروری ہے جو ان حیوانات کی زندگی اور موت پر قادر ہو اور یہی ذات خداوندی ہے اور یہی ہستی خالق کائنات ہے، اور اسی محکم دلیل کو اللہ تعالیٰ نے قرآن میں مختلف مقامات پر ذکر کیا ہے جیسے ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾[19] (اور ہم نے انسان کو مٹی کے خلاصے سے پیدا کیا ہے)' ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾[20] (ہم نے انسان کو بہت اچھی صورت میں پیدا کیا ہے پھر (رفتہ رفتہ) اس (کی حالت) کو (بدل کر) پست سے پست کر دیا) ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾[21] (اسی نے موت اور زندگی کو پیدا کیا) ۔

سوال: اللہ تعالیٰ نے کئی آیات میں موت کا ذکر حیات سے پہلے کیا ہے مثلا: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ﴾[22] ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾[23]، ﴿وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ﴾[24] مگر یہاں حیات کا ذکر پہلے کیوں کر دیا؟

جواب: یہاں دلیل کے ذکر سے دعوت الی اللہ مقصود ہے جس میں زیادہ سے زیادہ وضاحت مستحسن ہے اور موت کی نسبت حیات میں عجائب مخلوقات بھی زیادہ ہیں اور انسانی اطلاعات کا دائرہ بھی وسیع ہے جس بناء پر یہاں حیات کو موت پر مقدم کر دیا۔

﴿أَنَا أُحْيِي﴾

ایک روایت ہے کہ جب ابراہیم علیہ السلام نے مذکورہ دلیل دی تو اس کافر بادشاہ نے دو آدمیوں کو بلایا جن میں سے ایک کو قتل کر دیا اور دوسرے کو چھوڑ دیا اور کہنے لگا کہ دیکھیے میں بھی زندگی اور موت دیتا ہوں[25]۔ یہ تفسیری روایت اسی طرح منقول ہے مگر میرے خیال میں یہ ایک بعید از عقل بات ہے کیوں کہ ابراہیم علیہ السلام نے زندگی اور موت کی حقیقت کی واضح تشریح کر دی تھی جیسا کہ ابراہیم علیہ السلام کے استدلال میں ذکر ہے جس کے بعد کسی عقل مند پر حیات اور موت پر قتل اور ترک قتل سے اشتباہ ہونا دور کی کوڑی لانے کے مترادف ہے اور ایک عظیم اجتماع کے بارے میں یہ تصور کر لینا کہ انہیں (موت وحیات اور قتل وترک قتل میں) اس قدر تفاوت اور فرق کا بھی علم نہ ہوگا ذہن اس کو تسلیم نہیں کرتا۔

میرے خیال میں اس آیت سے مراد یہ ہے کہ جب ابراہیم علیہ السلام نے موت و حیات کو قدرت خداوندی کے طور پر پیش کیا تو اس منکر بادشاہ نے سوال کیا کہ کیا اللہ تعالیٰ کی موت و حیات پر قدرت اور اختیار اسباب ارضی، سماوی اور فلکی کے بغیر ہے یا ان ہی کی مدد سے قدرت ہے ؟ پہلی صورت تو ممکن ہی نہیں اور دوسری صورت یہاں دلیل نہیں بن سکتی کیوں کہ اسباب کے ذریعہ تو کوئی بھی فرد موت و حیات پر قدرت رکھ سکتا ہے جیسا کہ اسباب ارضی و سماوی کے تحت محض جماع سے بھی حیات پیدا ہوتی اور زہر سے موت واقع ہو جاتی ہے۔ نمرود کے اس انداز سے سوال کرنے پر ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے موت و حیات کو فلکی و سماوی حرکات و گردش کے ذریعہ پیدا فرمایا مگر ان فلکی حرکات و سکنات کا منتظم اور مدبر بھی تو اللہ تعالیٰ ہی کی ذات ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے موت و حیات کو حرکات فلکیہ کی وساطت سے پیدا فرمایا جب کہ باقی نوع انسانی سے حیات و موت کا صدور اس طرز اور اس قسم کا نہیں کیونکہ انہیں اسباب فلکیہ وغیرہ پر کسی قسم کی دسترس نہیں لہذا دونوں میں بڑا فرق ہے۔

اس سے یہ واضح ہو گیا کہ یہ جملہ مستقل اور نئی دلیل نہیں بلکہ پہلی دلیل کی تکمیل ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ اگرچہ حیات و موت کو اللہ تعالیٰ نے حرکات فلکیہ و سماویہ کی وساطت سے پیدا کیا ہے مگر ان حرکات فلکیہ کے بھی تو مدبر اللہ تعالیٰ ہی ہیں، اس بناء پر موت و حیات کے خالق اللہ تعالیٰ ہی قرار پائے، اس کے برعکس انسان کی جانب سے موت و حیات کا صدور اگرچہ اسباب ارضیہ و سماویہ کی وساطت سے ہیں مگر یہ اسباب اس کی قدرت و اختیار میں نہیں ہیں۔ اس سے ثابت ہوا کہ بشر سے صادر ہونے والی موت و حیات اس درجہ و انداز کی ہے ہی نہیں لہذا اس بناء پر (انسانی اختیار اور خدائی اختیار میں مساوات کا) اعتراض درست ہی نہیں ہے۔ میرے خیال میں مناظرہ ابراہیم و نمرود کی یہی حقیقی صورت حال تھی اصل حقیقت حال کا اللہ ہی کو علم ہے۔

مسئلہ: تمام قراء حضرات کا اس پر اتفاق ہے کہ پورے قرآن میں وصل کی صورت میں لفظ "انا" کی الف ساقط ہو جاتی ہے لیکن حضرت نافع فرماتے ہیں کہ اگر "انا" کے بعد ہمزہ آجائے جیسا کہ زیر بحث آیت مذکورہ میں ہے تو الف کو ساقط نہیں کیا جائے جائے گا[26]۔ لیکن جمہور کا قول درست ہے کیونکہ متکلم کی ضمیر تو صرف "ان" (ہمزہ اور نون) ہے الف کا الحاق تو وقف کی بناء پر کیا جاتا ہے جیسے وقف کے لیے سکوت پر "هاء" کا الحاق کر دیا جاتا ہے۔ جس طرح وصل کے وقت هاء ساقط ہو جاتی اسی طرح الف بھی ساقط ہو جائے گا کیونکہ اس سے متصل حرف اس کے قائم مقام ہو جائے گا۔

آپ نے دیکھا ہو گا کہ دو کلمات کے ملنے سے ہمزہ وصلی گر جاتا ہے کیونکہ مابعد حرف کے متصل ہونے اور اس کے بولے جانے پر ہمزہ برقرار نہیں رہ پاتا، بعینہ اسی طرح لفظ "انا" میں الف اور حالت وقف والی هاء وصل کی صور میں ساقط ہو جاتی ہیں۔

﴿ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ ﴾ اس مقام پر دو انداز سے تفسیر منقول ہے:

پہلا انداز تفسیر: اکثر مفسرین کا خیال ہے کہ جب ابراہیم علیہ السلام نے دیکھا کہ نمرود اس موقع پر مغالطہ دے رہا ہے تو انہوں نے دوسری دلیل پیش کر دی جو کہ زیادہ واضح تھی کہ سورج کو مغرب سے طلوع کر کے دکھایا جائے، گویا ایک دلیل کو چھوڑ کر دوسری دلیل پیش کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

اشکال: اس موقع پر نمرود نے یہ کیوں نہ کہہ دیا کیا کہ آپ کا رب ہی مغرب سے طلوع کر دکھائے؟

جواب اول: یہ بحث اور مناظرہ ابراہیم علیہ السلام کو آگ میں ڈالے جانے اور بحفاظت نکل آنے کے بعد کا ہے جس پر اس کافر کو یقین ہو گیا تھا کہ جس ہستی نے ابراہیم علیہ السلام کی اس آتش بے کراں سے حفاظت کر دی ہے وہ سورج کو بھی مغرب سے طلوع کر دے گا۔

جواب دوم: اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کی مدد و نصرت کرتے ہوئے اس کافر کو اس قسم کے اعتراض کرنے کی ہمت ہی نہیں دی اور لاجواب ہونے دیا۔

دوسرا انداز تفسیر: محققین علماء مفسرین کے نزدیک یہاں ایک دلیل کے بجائے دوسری دلیل قطعاً پیش نہیں کی گئی اور ایسا درست بھی نہیں ہوتا، البتہ کسی دلیل کی وضاحت کے لیے ایک مثال کے ساتھ دوسری مثال پیش کی جاسکتی ہے یہاں بھی ایسا ہی کیا گیا ہے کہ ایک ہی دلیل دو مقامات پر پیش کی گئی ہے۔ دلیل یہ پیش کی گئی تھی کہ کائنات میں متعدد ایسی اشیاء وجود میں آتی رہتی ہیں جنہیں کوئی بھی وجود میں نہیں لا سکتا جیسے حیات، موت، بادل، گرج، چمک، بجلی اور اسی طرح حرکات افلاک، نجوم و کواکب وغیرہ، تو یہاں ابراہیم علیہ السلام نے اپنی بیان کردہ دلیل کے لیے پہلے ایک مثال دی پھر دوسری بھی پیش کر دی۔ یہ انداز تفسیر زیادہ بہتر اور مناسب ہے کیونکہ پہلے انداز تفسیر پر متعدد اشکالات پیدا ہوتے ہیں:

پہلا اشکال: کافر نے جب ابراہیم علیہ السلام کی دلیل یا مثال اول پر اعتراض کر دیا جس سے لوگوں کے قلوب و اذہان میں شکوک و شبہات پیدا ہو گئے تو اہل حق کا فرض بنتا تھا کہ فوری جواب دے کر ان اشکالات اور شبہات کا خاتمہ کریں، ابراہیم علیہ السلام نے اس کو ترک کیوں کر دیا؟

دوسرا اشکال: کافر بادشاہ نے ابراہیم علیہ السلام کی دلیل پر سوالیہ نشان لگا دیا جس پر ابراہیم علیہ السلام نے اس بات کو چھوڑ کر نیا انداز اختیار کیا، جس سے اس بات کا اظہار ہوتا ہے کہ ان کی پہلی دلیل ضعیف اور غیر مؤثر تھی جس کا ابراہیم علیہ السلام کو تو علم نہ ہو سکا مگر اس کافر نے اس دلیل کی کمزوری آشکارا کر دی اور یہ شان رسالت کے خلاف ہے۔

تیسرا اشکال: یہ بات تو مستحسن ہے کہ ایک دلیل کی جگہ دوسری دلیل یا ایک مثال کی جگہ دوسری مثال بیان کر دی جائے لیکن اس میں کم از کم یہ تو لازمی ہے کہ دوسری پیش کی جانے والی دلیل زیادہ واضح اور اقرب الی الفہم ہو، لیکن اس مقام پر ایسا نہیں کیونکہ پہلی دلیل میں حیات اور موت سے استدلال کیا گیا ہے جس پر مخلوق کو قطعاً قدرت نہیں جب کہ دوسری دلیل میں تحریک اجسام سے استدلال کیا گیا ہے اور حرکت اجسام پر تو مخلوق قادر ہے اور یہ بات عقلی طور پر ممکن ہے کہ آسمانوں سے بھی کوئی عظیم تر ملک ہو جو آسمان اور سورج کا محرک ہو، اسی طرح وجود صانع پر سورج کے طلوع

وغیرہ سے استدلال کی نسبت حیات اور موت سے استدلال زیادہ مضبوط اور واضح تھا۔ ابراہیم علیہ السلام جیسی ہستی نے ایک واضح اور ظاہر طرز استدلال کے بجائے ایک غیر قوی اور دلیل خفی سے استدلال اختیار کیوں کیا؟

چوتھا اشکال : وجود صانع پر طلوع شمس سے استدلال کی نسبت موت وحیات سے استدلال زیادہ مستحکم اور قوی ہے کیونکہ انسان اور اس کی صفات میں تبدیلیاں اور اختلافات رونما ہوتے رہتے ہیں جو اس بات کی قوی دلیل ہیں کہ ایک مؤثر اور قادر موجود ہے جب کہ اس کے برعکس سورج کی ذات وصفات میں کوئی فرق نہیں آتا اس موقع پر دلیل قوی کے بجائے ضعیف دلیل کو اختیار کیا گیا ہے جو کہ مناسب نہیں۔

پانچواں اشکال: جب کافر نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی جانب سے موت وحیات پر وجود صانع کے استدلال کو ایک آدمی کو قتل کرنے اور دوسرے کو آزادی دینے کو دلیل بنا کر تسلیم کرنے سے انکار کر دیا تو وہ ابراہیم علیہ السلام کی جانب سے طلوع شمس کے استدلال پر بھی کہہ سکتا تھا کہ مشرق سے تو اس ہی نے طلوع کر رکھا ہے آپ کا خدا مغرب سے طلوع کر دکھائے۔

اس مقام پر محققین اس بات پر متفق ہیں کہ اگر وہ کافر یہ سوال کر دیتا تو سورج کا مغرب سے طلوع لازمی قرار پاتا۔ اور بات اظہر من الشمس ہے کہ اس کافر کے لیے موت وحیات سے استدلال کا توڑ کرنے کی نسبت سورج کے مغرب کی جانب سے طلوع کرنے کا مطالبہ کہیں زیادہ آسان تھا اور اس وقت سورج کا مغرب سے طلوع ہونا ہی وجود صانع کی دلیل قرار پاتا مشرق سے طلوع ہونا وجود صانع کی دلیل نہ قرار پاتا، اس طرح دلیل اول کی طرح دلیل دوم بھی غیر مؤثر ثابت ہوتی۔ تو ابراہیم علیہ السلام نے کافر کی جانب سے دلیل اول پر اعتراض کے جواب میں کیوں کر ایسی دلیل اختیار کر لی جس کی تکمیل سورج کے مغرب سے طلوع ہونے پر ہی ممکن ہو سکتی اور اس صورت میں دوسری دلیل بھی تو مؤثر نہ ثابت ہوئی اور یہ طرز استدلال ایک عامی اور کم تر درجہ علمیت کے حامل افراد کے مناسب اور شایان شان نہیں چہ جائیکہ افضل العلماء اور اعلم العلماء حضرت ابراہیم علیہ السلام ایسا استدلال کریں۔

ان جملہ اشکالات سے واضح ہو گیا کہ جمہور مفسرین کی تفسیر ضعیف ہے جب کہ میری بیان کردہ تفسیر پر کوئی اشکال ہی پیدا نہیں ہوتا کیونکہ اس کے مطابق جب ابراہیم علیہ السلام نے موت وحیات سے وجود صانع پر استدلال کیا تو اس پر نمرود نے کم عقلی پر مبنی ایک اعتراض کر دیا کہ اگر آپ موت وحیات پر بغیر کسی واسطہ کے قدرت کے قائل ہیں تو یہ ممکن ہی نہیں اور کسی واسطہ کے ذریعہ قدرت تو ہر فرد بشر کو حاصل ہے۔ اس پر ابراہیم علیہ السلام نے جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ موت وحیات پر حرکات افلاک وغیرہ کے واسطہ سے قادر ہیں مگر ان حرکات پر بھی تو اللہ تعالیٰ ہی قادر ہیں اور مخلوق کو تو حرکات افلاک پر قدرت ہی نہیں جس کی وجہ سے مخلوق کا موت وحیات پر قادر ہونا ممکن ہی نہیں اس تفسیر سے مذکورہ بالا تمام اشکالات کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔

﴿ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ ﴾ کا معنی ہے کہ وہ ہکا بکا رہ گیا جیسا کہ قرآن میں ہے ﴿بَلْ تَأْتِيهِمْ بَغْتَةً فَتَبْهَتُهُمْ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ رَدَّهَا[27]﴾۔

لغوی تحقیق: امام واحدی[28] فرماتے ہیں اس میں تین لغت ہیں " بُهِتَ " , "بَهَتَ "اور "بَهِت"[29]. شاعر عروہ عزری کہتا ہے:

فما هو إلا أن أراها فجاءة ... فأبهت حتى ما أكاد أجيب[30]۔

﴿وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ اہل سنت کے نزدیک تو اس کا مطلب واضح ہے البتہ معتزلہ (قاضی معتزلی) کو اس میں متعدد احتمالات بیان کرنے پڑے ہیں:

احتمال اول از معتزلہ: اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کفار کو اللہ تعالیٰ ان کے ظلم اور کفر کی وجہ سے استدلال اور راہ حق کی ہدایت نہیں دیں گے جیسا کہ مومن کو ہدایت ملتی ہے کیونکہ ان کو ان کے کفر کی وجہ سے عاجز اور محروم کرنا لازمی ہے۔

جواب از جمہور مفسرین: معتزلہ کا یہ معنیٰ مراد لینا ضعیف ہے کیونکہ یہ اس صورت میں درست ہوتا جب استدلال کرنے والے موجود ہوں جب کہ کفر پر تو کوئی استدلال کرنے والا نہیں تو یہ کہنا کیسے صحیح ہوگا کہ "اللہ تعالیٰ ظالموں کو ہدایت نہیں دیتے"۔

احتمال دوم از معتزلہ: اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کفار کو ان کے ظلم کی وجہ سے ان پر زیادہ مہربانیاں نہیں کرے گا کیونکہ انہوں نے خود ہی ان سے انتفاع کا راستہ مسدود کر دیا ہے (اسلام قبول نہیں کیا)۔

جواب از جمہور مفسرین: یہ احتمال بھی ضعیف ہے کیونکہ یہ اضافی انعامات جب عقلی طور پر ان کے لیے ممتنع ہی ہیں تو انہیں ﴿وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ سے تعبیر کرنا درست نہیں جیسا کہ یہ کبھی نہیں کہا جاتا کہ اللہ تعالیٰ اجتماع ضدین نہیں[31] کرتے اس لیے عدم اور وجود کا اجتماع بھی نہیں کریں گے۔

احتمال سوم از معتزلہ: علامہ قاضی معتزلی فرماتے یں کہ اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ آخرت میں انہیں جنت کا راستہ نہیں دکھائیں گے[32]۔

جواب از جمہور مفسرین: یہ احتمال بھی حد درجہ ضعیف ہے کیونکہ یہاں معرفت صانع اور اس کے وجود پر استدلال کا مقام ہے یہاں جنت کا تو دور تک ذکر نہیں اس لیے بعید از قیاس تاویل مناسب نہیں۔

میرے خیال میں تو اس آیت کے سیاق وسباق کے موافق یہ کہنا زیادہ درست ہے کہ دلائل کے حد درجہ کافی اور شافی ہونے کی وجہ سے منکر بادشاہ لاجواب ہو کر رہ گیا مگر چونکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کے لیے ہدایت مقدر نہیں تھی اس لیے اسے یہ صاف اور واضح دلیل بھی کام نہ آئی جیسا کہ دوسرے مقام پر ہے« اور اگر ان پر فرشتے بھی اتار دیتے اور مردے بھی ان سے گفتگو کرنے لگتے اور ہم سب چیزوں کو ان کے سامنے لا موجود بھی کر دیتے تو بھی یہ ایمان لانے والے نہ تھے مگر یہ کہ اللہ چاہے[33]»۔

قصہ دوم: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا﴾ اس سے دوبارہ لوٹنے کا ثبوت مراد ہے۔

نحوی تحقیق علماء نحو میں ﴿أَوْ كَالَّذِي﴾ کے "کاف" بارے میں اختلاف ہے:

قول اول: امام کسائی[34]، امام فراء[35]، ابو علی فارسی اور اکثر علماء نحو کے نزدیک ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي

حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ ﴾ اصل میں« أَلَمْ تَرَ كَالَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ »ہے اور زیر بحث جملہ اس پر عطف ہے اور اصل عبارت یہ ہے أَرَأَيْتَ كَالَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ یا كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ یہ عطف علی المعنی ہوگا[36] جیسا کہ قرآن کریم میں ہے ﴿ قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ. سَيَقُولُونَ لِلَّهِ[37] ﴾ پھر اس کے بعد فرمایا ﴿مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ[38] ﴾ یہاں بھی عطف علی المعنی ہے کیونکہ اس کا معنی ہے لمن السموات؟ (آسمان کس کے ہیں) توجواب میں کہا گیا ﴿لِلَّه ﴾ (اللہ کے ہیں) جیسا کہ شاعر کہتا ہے:

معاوي إننا بشر فأسجح ... فلسنا بالجبال ولا الحديدا[39]

اس میں لفظ کو ترک کرتے ہوئے معنی پر محمول کیا گیا ہے[40]۔

قول دوم: امام اخفش[41] کے نزدیک کاف زائدہ ہے اصل کلام یوں ہے ﴿ألم تر إلى الذي حاج والذي مر على قرية﴾[42]۔

قول سوم: امام مبرد کے نزدیک یہاں لفظ محذوف ہے اصل کلام یہ ہے: ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم وألم تر إلى من كان كالذي مر على قرية[43]۔

مسئلہ: اس میں اختلاف ہے کہ بستی سے گزرنے والا کون تھا؟

قول اول : حضرت مجاہد اور اکثر معتزلی مفسرین کے نزدیک یہ ایک کافر یا قیامت کے بارے میں متشکک آدمی تھا[44]۔

قول دوم : جمہور مفسرین کے نزدیک یہ مسلمان تھا۔ لیکن یہ کون تھا اس میں دو قول ہیں: [45]

قول سوم : حضرت قتادہ، عکرمہ[46]، ضحاک امام سدی کے نزدیک یہ حضرت عزیر علیہ السلام تھے[47]۔

قول چہارم : حضرت عطاء حضرت ابن عباس سے نقل کرتے ہیں کہ یہ حضرت ارمیاء نبی تھے[48]۔

حضرت ارمیاء کے بارے میں بھی اختلاف ہے:

قول اول : محمد بن اسحاق[49] فرماتے ہیں کہ یہ حضرت عزیر علیہ السلام ہی کا نام ہے اور یہ حضرت ہارون بن عمران کی نسل میں سے ہیں[50]۔

قول دوم : وہب بن منبہ[51] فرماتے ہیں کہ یہ ارمیاء وہی نبی ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ نے بخت نصر بادشاہ کے بیت المقدس تباہ کرنے اور تورات جلا دینے کے بعد مبعوث فرمایا تھا[52]۔

اصحاب قول اول (معتزلہ) کے دلائل:

دلیل اول : بستی سے گزرنے والے نے بطور حیرت و تعجب کہا کہ اللہ تعالیٰ اس بستی کو دوبارہ کیسے زندہ کریں گے؟ اور حیات بعد الممات میں شک کفر ہے۔ اگرچہ یہاں ایک اشکال بھی پیدا ہو سکتا ہے کہ ممکن ہے کہ یہ واقعہ اس کی بلوغت اور مکلف ہونے سے قبل کا ہو مگر اس کا جواب یہ ہوگا کہ ایسی صورت میں اس بات کا بطور تعجب ذکر نہ کیا جاتا کیونکہ کسی

بچے کے شک پر متعجب ہونا نا قابل فہم ہے۔

جواب از جانب جمہور مفسرین: یہ دلیل انتہائی کمزور ہے کیونکہ بستی سے گزرنے والے کا حیرت و استعجاب قدرت خداوندی پر نہیں بلکہ عمومی احوال و عادات جاریہ کے تحت تھا کیونکہ عمومی حالات میں اس طرح تباہ و برباد بستیاں اور علاقے بہت ہی کم دوبارہ آباد ہو پاتے ہیں جیسا کہ بعض دفعہ کوئی آدمی کسی عظیم پہاڑ کی طرف اشارہ کر کے کہہ دیتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اسے کب سونا اور یاقوت بنائیں گے ؟اس کا یہ مطلب نہیں کہ اسے قدرت خداوندی ہی میں شک ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ عام طور پر اس طرح کہ واقعات رونما نہیں ہوتے۔

معتزلہ کی دلیل دوم: بستی سے گزرے والے کے لیے کہا گیا ﴿فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ﴾ (جب یہ واقعات اس کے مشاہدے میں آئے تو بول اٹھا) جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کو اس سے پہلے تبیان (وضاحت کاملہ) حاصل نہ تھی۔

جواب از جانب جمہور مفسرین: یہ دلیل بھی ضعیف ہے کیونکہ حیات بعد الموت کا بطور مشاہدہ تبیان (وضاحت کاملہ) تو حاصل ہی نہیں تھا اور تبیان بر سبیل استدلال (محض دلیل کی بنیاد پر علم) اگرچہ حاصل تھا مگر وہ یہاں مقصود نہیں

معتزلہ کی دلیل سوم: اس آدمی کے بارے میں یہ بھی بتایا گیا ہے کہ اس نے آخر میں کہا ﴿أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (بول اٹھا کہ میں یقین کرتا ہوں کہ اللہ ہر چیز پر قادر ہے) جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسے اسی وقت یہ علم حاصل ہوا اس سے قبل وہ جاہل تھا۔

جواب از جانب جمہور مفسرین: لیکن یہ دلیل بھی ضعیف ہی کہلائی جاسکتی ہے کیونکہ اس مشاہدہ سے اس وقت طمانینت، وثوق اور یقین کامل حاصل ہوا اس سے یہ تو لازم نہیں آتا کہ اسے روایتی علم بھی حاصل نہ ہو۔

معتزلہ کی دلیل چہارم: چونکہ اس واقعہ کا ذکر واقعہ نمرود کے فورا بعد ایک ہی تسلسل سے کیا گیا ہے اس لیے یہ بھی نمرود کی طرح ایک کافر تھا۔

جواب از جانب جمہور مفسرین: یہ بات اگرچہ درست ہے کہ اس سے قبل نمرود کا قصہ ہے مگر اس کے بعد ابراہیم علیہ السلام کے سوال کا ذکر ہے۔ آپ کے اس اصول کے تحت یہ گزرنے والا تو سلسلہ نبوت سے منسلک نظر آتا ہے کیونکہ اس کا ذکر ابراہیم علیہ السلام کی بات چیت کے تسلسل میں کیا گیا ہے۔

دلائل جمہور مفسرین:

دلیل اول: اس گزرنے والے کے قول ﴿أَنَّىٰ يُحْيِي هَٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ (اللہ اس کے باشندوں کو اس کے مرنے کے بعد کیونکر زندہ کرے گا) سے معلوم ہوتا ہے کہ اسے معرفت الٰہی حاصل تھی اور اسے معلوم تھا کہ اللہ تعالیٰ ہی موت و حیات پر قدرت رکھتے ہیں کیونکہ اس بستی کی زندگی کا دوبارہ مستبعد ہونا اسی صورت میں درست قرار پائے گا جب وہ اس کا معترف ہو کہ اللہ تعالیٰ ہی زندگی دیتا ہے بصورت دیگر اگر وہ خدا کی قدرت حیات کا قائل ہی نہ ہو تو یہ تخصیص بے معنی ہو جاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ اس بستی کو کیسے زندہ کریں گے۔

دلیل دوم: بستی سے گزرنے والے سے پوچھا گیا کہ کتنا قیام کیا (كَمْ لَبِثْتَ) یہ پوچھنے والا کون تھا؟ سیاق و

سباق سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پوچھا تھا جس پر اس نے بتایا کہ کم و بیش ایک دن قیام کیا جس پر اللہ تعالیٰ نے بتایا کہ آپ نے تو پورے سو سال قیام کیا ہے اصل کلام عبارت یوں ہوگا« قَالَ اللّٰهُ تَعَالَى كَمْ لَبِثْتَ فَقَالَ ذَلِكَ الْإِنْسَانُ لَبِثْتُ يَوْماً أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ فَقَالَ اللّٰهُ تَعَالَى بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ »اور اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ﴿وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ ﴾اور یہ تو واضح ہے کہ لوگوں کے لیے نشانی بنانے کی قدرت اللہ تعالیٰ ہی کے پاس ہے اور اس کے بعد مزید فرمایا﴿وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا ﴾(اور ہاں گدھے کی ہڈیوں کو دیکھو کہ ہم ان کو کس طرح جوڑتے ہیں اور ان پر کس طرح گوشت پوست چڑھاتے ہیں)اور اس میں تو شک ہی نہیں کہ یہ اللہ کا کلام ہے ان تمام قرائن و شواہد سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ خود ہم کلام ہوئے تھے اور کافر اس کے قابل نہیں ہوتا۔

اشکال: ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی رسول یا فرشتہ کو بھیجا ہو جس نے اللہ تعالیٰ کی طرف سے بات کی ہو؟

جواب: ظاہر کلام اس بات کی دلیل ہے اللہ تعالیٰ نے خود بات کی ہے اور معنی حقیقی کی موجودگی میں معنی مجازی لینا درست ہی نہیں۔

دلیل سوم: اس گزرنے والے آدمی کا زندہ ہو جانا اور اس کی کھانے پینے کی اشیاء کا اپنی حالت پر بدستور رہنا اور ان کے گدھے کا خاک بن جانے کے بعد زندہ کر دیا جانا اور گدھے کے اجزاء کی ترکیب اور اس کی حیات ثانیہ کا مشاہدہ کروانا اکرام عظیم اور انعام جزیل ہے جو کسی بھی صورت میں کافر کے مناسب نہیں۔

اشکال : ممکن ہے کہ یہ تمام امور اللہ تعالیٰ نے اس وقت کے کسی اور نبی کی خاطر کیے ہوں؟

جواب : یہ درست نہیں کیونکہ اس آیت میں کسی دوسرے نبی کا ذکر نہیں ہے اور نہ ہی اس قصہ کے سیاق و سباق سے ایسا ظاہر ہوتا ہے۔ فرض کر لیا جائے اگر واقعی یہ جملہ امور کسی نبی کے اکرام اور اس کے لیے تائیدی معجزے کے طور پر ہوتے تو اس نبی کے نام کا ذکر ہی ترک کر دینا اصلی غرض ہی کو ترک کر دینے کے مترادف ہے اور یہ درست نہیں۔

اشکال: اس گزرنے والے نے دعویٰ نبوت اس واقعہ سے قبل کیا ہوگا یا بعد میں؟ پہلی صورت تو باطل ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کسی بھی نبی کو امت کی مصلحت کے لیے بھیجتے ہیں اور اچانک موت سے یہ مصلحت تو ناتمام رہی اور اگر ان کا دعوی نبوت اس واقعہ کے بعد ہو تو اس سے نبوت سے پہلے ہی معجزہ کا ظہور پذیر ہونا لازم آتا ہے اور یہ خلاف دستور ہے۔

جواب : مستقبل کے رسول کے ہاتھ پر خوارق عادات کا ظاہر ہونا بالکل درست ہے کیوں کہ اس کی نبوت اللہ تعالیٰ کے علم میں ہے۔

دلیل چہارم : گزرنے والے کے بارے میں کہا گیا ﴿وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ ﴾ (غرض ان باتوں سے یہ ہے کہ ہم تمہیں لوگوں کے لیے اپنی قدرت کی نشانی بنائیں) اور اس طرح کے الفاظ تو انبیاء اور رسولوں کے حق میں استعمال ہوئے ہیں جیسا کہ ایک دوسرے مقام پر ہے ﴿وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ ﴾(ان کو اور ان کے بیٹے کو اہل عالم کے لیے نشانی بنا دیا)[53] جس میں گویا اللہ تعالیٰ حضرت عیسی علیہ السلام کو نبی بنانے کا اعلان کر رہے ہیں اس موقع پر

یہ کلام اگرچہ واضح اور صریح طور پر ان کی نبوت پر دلالت نہیں کرتا تاہم ان کے علو مرتبت اور عظمت شان کا مظہر ضرور ہے اور کافر اور متشکک تو اس قابل ہی نہیں۔

اشکال : یہ بھی تو ممکن تھا کہ کسی ایسے جوان آدمی کو ﴿ آيَةً لِلنَّاسِ ﴾ (تمام لوگوں کے لیے نشانی) بنادیا جاتا جسے عام لوگ جانتے ہوتے اور وہ سو سال بعد بھی شباب کے جوبن پر ہوتا اور اس کی عمر کے دوسرے لوگ مر کھپ چکے ہوتے یا اس کے بارے میں پتہ لگتا کہ اس کی وفات کو عرصہ بیت چکا تھا مگر اچانک ایک جوان شکل میں واپس لوٹ آیا ہے اس صورت میں بھی تو یہ ﴿ آيَةً لِلنَّاسِ ﴾ بن سکتا تھا، لوگ بھی اس کا اعتراف واقرار کرتے اور قدرت خداوندی اور نبی وقت کی پہچان اور معرفت بھی حاصل ہو جاتی ؟

جواب اول : آیت ﴿وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ ﴾ میں اس بات کی اطلاع ہے کہ اللہ تعالیٰ انہیں نشانی بنا رہے ہیں اور یہ اطلاع ان کو زندگی ملنے کے بعد دی جا رہی ہے جب ان سے بات کی جا رہی تھی اور ایک بنی ہوئی نشانی کو دوبارہ نہیں بنایا جا سکتا تو لازماً اس سے اس نئی زندگی ملنے کے علاوہ مزید کسی انعام کی طرف اشارہ ہے صرف محض زندگی کو نشانی سمجھنا غلط ہے۔

جواب دوم : یہ جملہ ﴿وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ ﴾ عظمت واکرام پر دلالت کرتے ہیں جس کا کوئی کافر اور متشکک مستحق نہیں ہو سکتا۔

دلیل پنجم : حضرت ابن عباس سے اس آیت کے شان نزول میں روایت ہے کہ بخت نصر بادشاہ نے بنی اسرائیل پر حملہ کر کے بے شمار لوگوں کو گرفتار کر لیا جن میں حضرت عزیر علیہ السلام اور دیگر علماء بھی موجود تھے اور انہیں بابل لے جایا گیا ایک دن حضرت عزیر علیہ السلام ایک بستی میں داخل ہوئے اور ایک درخت کے پاس رکے اور (اپنی سواری کے جانور) گدھے کو وہیں باندھ دیا اور خود بستی کا دورہ کیا مگر اس میں انہیں کوئی فرد بشر نظر نہ آیا جس پر انہیں بڑا تعجب ہوا اور کہہ دیا ﴿أَنَّىٰ يُحْيِي هَٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ﴾ (اللہ اس کے باشندوں کو اس کے مرنے کے بعد کیونکر زندہ کرے گا) یہ کہنا بطور شک نہ تھا بلکہ بطور استبعاد علی حسب العادہ (عام حالات کے تحت مشکل اور بعید سمجھ کر) تھا یعنی عام طریقہ کار کے تحت ایسی بستی کا دوبارہ قیام بعید ہے۔

یہ پھلوں کا موسم تھا چنانچہ انہوں کچھ پھل انجیر اور انگور کھائے اور کچھ انگوروں کا عرق نکال کر پی کر سو گئے، اللہ تعالیٰ نے انہیں نیند میں ہی سو سال موت دے دی اس وقت وہ جوان تھے اور ان کی موت کو انسان و بہائم سے مخفی کر دیا، سو سال بعد اللہ تعالیٰ نے انہیں زندہ کر دیا اور آسمان سے آواز آئی ! اے عزیر کتنا قیام کیا ہے ؟ جس پر حضرت عزیر علیہ السلام نے کہا کہ کم و بیش ایک دن قیام کیا ہے تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ آپ نے تو پورے سو سال قیام کیا ہے ذرا اپنے کھانے پینے کی اشیاء انجیر، انگور اور انگور کے عرق کو دیکھیں جن کے ذائقہ تک میں تبدیلی نہیں ہوئی جس پر انہوں نے انجیر، انگور اور اس کے عرق کو دیکھا تو وہ واقعی ابھی تک درست حالت میں تھے پھر اللہ تعالیٰ نے فرمایا ذرا اپنے گدھے کو تو دیکھ لیں جب اسے دیکھا تو اس کی صرف چمکتی ہڈیاں ہی نظر آ رہی تھیں اس کے جوڑ تک الگ الگ ہو چکے تھے کچھ ہی

دیر بعد ایک غیبی آواز سنائی دی "اے بوسیدہ ہڈیو! میں تمہارے اندر روح پھونکنے والا ہوں تمام اعضاء جڑ جائیں" جس پر ہر عضو اپنے متعلقہ حصے سے جڑ گیا ایک پسلی دوسری سے، بازو اپنے مقام پر اور سر اپنی جگہ لگ گیا جس کے بعد پٹھے اور رگیں بھی درست ہو گئیں اور اس کے بعد گوشت، جلد اور بال تک مکمل ہو گئے اور اس میں روح پھونک دیا گیا جس پر وہ گدھا کھڑا ہو کر ہینکنے لگا اور حضرت عزیر علیہ السلام سجدے میں گر گئے اور کہنے لگے ﴿أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (میں یقین کرتا ہوں کہ اللہ ہر چیز پر قادر ہے)۔

اس کے بعد حضرت عزیر علیہ السلام بیت المقدس داخل ہوئے تو وہاں کے لوگ کہنے لگے کہ ہمارے آباؤاجداد بیان کرتے تھے کہ حضرت عزیر علیہ السلام بن شرحیا بابل میں ہی فوت ہو گئے تھے اور بخت نصر بادشاہ نے بیت المقدس میں چالیس ہزار تورات پڑھنے والوں کو قتل کر دیا تھا جن میں حضرت عزیر علیہ السلام بھی شامل تھے مگر انہیں اس کا علم نہ ہو سکا کہ حضرت عزیر علیہ السلام بھی تورات کے عالم ہیں۔ جب سو سال بعد حضرت عزیر دوبارہ اپنی قوم میں آئے تو نئے سرے سے زبانی تورات املاء کروائی اور اس میں ایک حرف بھی نہ بھولے بعد میں جب ایک محفوظ دفینے سے تورات ملی اور اس کا تقابل کیا گیا تو ایک حرف کا بھی فرق نہ تھا جس پر بنی اسرائیل کو یقین ہو گیا کہ یہ حضرت عزیر علیہ السلام ہی ہیں[54] یہ روایت کافی مشہور ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ حضرت عزیر علیہ السلام نبی تھے۔

مسئلہ: بستی کے محل وقوع کے بارے میں اختلاف ہے: حضرت وہب، قتادہ، عکرمہ اور حضرت ربیع کے نزدیک ایلیاء (بیت المقدس) ہے[55] اور حضرت ابن زید کے نزدیک یہ وہ بستی ہے جہاں سے ہزاروں کی تعداد میں بنی اسرائیل طاعون پھیلنے پر موت کے ڈر سے بھاگ نکلے تھے[56]

﴿وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا﴾ امام اصمعی[57] فرماتے ہیں کہ "خوی یخوي خواء" اس وقت کہا جاتا ہے جب کوئی گھر یا بستی غیر آباد ہو جائے، اور "الخوا" خالی پیٹ کو کہتے ہیں[58]، اور حدیث میں ہے "كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا سجد خوى[59]" کہ حضور ﷺ سجدے دوران اپنے بازوؤں، رانوں اور پہلوؤں کے درمیان کو خالی کر دیتے تھے اور گھر کے گرنے کو بھی "خوی" کہتے ہیں کیونکہ اس کی وجہ سے مکان اپنے باسیوں سے خالی ہو جاتا ہے، ستاروں کے گرنے اور بارش کے نہ برسنے کو "خوت النجوم و اخوت المطر" کہا جاتا ہے کیونکہ اب آسمان ستاروں یا بارش سے خالی ہو گیا، اور "عرش" گھر کی چھت، "عُرُوشِ" بنیاد اور "سقف" لکڑی کی چھت کو کہا جاتا ہے اور "عرش الرجل عرش" اس وقت کہا جاتا جب مکان کی چھت لکڑی سے بنائی جائے۔ حضرت ابن عباس فرماتے ہیں کہ اس جملہ کا معنی یہ ہے کہ وہ بستی ملیامیٹ، تباہ اور برباد ہو گئی تھی[60]۔

تفصیل اول: اس بستی کی دیواریں پہلے قائم تھیں صرف چھتیں گری ہوئی تھیں بعد میں دیواریں بھی چھتوں پر گر گئیں تو لفظ "خاوية" کا معنی اکھڑ جانے والی ہے جیسا کہ دوسری جگہ قرآن میں ہے ﴿أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ[61]﴾ اور ایک مقام پر آتا ہے ﴿أَعْجَازُ نَخْلٍ مُنْقَعِرٍ[62]﴾ اور کسی بستی کی تباہی کو بہتر اور واضح طریقہ سے بیان کرنے لیے یہ الفاظ انتہائی موزوں ہیں۔

تفصیل دوم : ﴿ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا ﴾ کا معنی ہے " خَاوِيَةٌ عَنْ عُرُوشِهَا" اور قرآن میں "علی" بمعنی "عن" استعمال ہوا ہے جیسا کہ ﴿إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ[63] ﴾۔

تفصیل سوم : اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ بستی کی تباہی کے باوجود درخت بدستور صحیح سلامت تھے جس پر انہیں تعجب ہوا کیونکہ عموماً تباہ شدہ بستیوں میں درخت وغیرہ بھی ختم ہو جاتے ہیں مگر یہاں تو بستی مکمل تباہ تھی اور درخت صحیح سالم موجود تھے جس پر انہیں زیادہ تعجب ہوا۔

﴿ قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِي هَٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ﴾

اس سے قبل تفصیلاً بتایا گیا ہے کہ بعض کے نزدیک گزرنے والا کافر تھا جسے اللہ تعالیٰ کی قدرت میں شک تھا اور بعض دیگر علماء مفسرین کے نزدیک نبی تھا اور یہ جملہ بطور استبعاد اور عرف عام کہا ہے جس سے مقصود مزید تاکید کی خاطر اضافی دلیل کا مطالبہ تھا جیسا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا تھا ﴿أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ ﴾۔

"أَنَّىٰ" کا معنی ہے " مِنْ أَيْنَ " جیسا کہ قرآن کریم میں ہے ﴿ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا﴾[64] بستی کو زندہ کرنے سے مراد اس کی عمارتوں کا قیام ہے کہ اللہ تعالیٰ انہیں قائم کریں گے یا نہیں کریں گے تو اللہ تعالیٰ نے بالمشافہ دکھانے کا فیصلہ کر دیا۔

اشکال : اللہ تعالیٰ نے سو سال تک کیوں مارے رکھا حیات بعد الممات کے لیے تو ایک دن بھی کافی ہے؟

جواب: تھوڑی مدت کے بعد زندہ ہو ہونے کی نسبت عرصہ دراز بعد زندہ ہونا ناممکن، بعید اور عجیب بات سمجھی جاتی ہے۔

﴿ ثُمَّ بَعَثَهُ ﴾ کا معنی " ثُمَّ أَحْيَاهُ " ہے یعنی اسے پھر زندہ کر دیا اور قیامت کو بھی " يَوْمَ الْبَعْثِ "اسی لیے کہا جاتا ہے کہ اس دن لوگ قبروں سے زندہ اٹھائے جائیں گے۔ یہ دراصل " بَعَثْتُ النَّاقَةَ " سے ماخوذ ہے جس کا مطلب ہے کہ اونٹنی بیٹھ گئی اور یہاں " ثُمَّ أَحْيَاهُ " کے بجائے ﴿ ثُمَّ بَعَثَهُ ﴾ فرمایا تاکہ بتایا جائے حضرت عزیر علیہ السلام زندہ ہونے کے بعد حسب سابق عاقل، عالم، صاحب غور و فکر اور معارف الٰہیہ کے غوطہ چین تھے اگر یہاں " ثُمَّ أَحْيَاهُ " کہا جاتا تو یہ مطالب و مفاہیم حاصل نہ ہو سکتے تھے۔

﴿قَالَ كَمْ لَبِثْتَ ﴾ اس میں دو قرأتیں ہیں:

قرأت اول : ابو عمر، حمزہ اور کسائی نے ادغام کیا ہے کیونکہ قریب المخرجین ہیں[65]۔

قرأت دوم: باقی قراء حضرات نے یہاں اظہار کیا ہے کیونکہ متباین المخرجین ہیں[66]۔

مسئلہ: اس بات پر مفسرین کا اتفاق ہے کہ اس بات کے قائل اللہ تعالیٰ ہی ہیں کیونکہ یہ خطاب معجزہ سے منسلک ہے اور اس لیے بھی کہ حضرت عزیر علیہ السلام نے اپنے زندہ ہونے کے بعد اپنے گدھے کی موت سے حیات تک کے تمام مراحل کا بخوبی مشاہدہ کیا تھا اور یہ خوارق عادات صرف اللہ تعالیٰ کی ہستی ہی صادر کر سکتی ہے۔

اشکال: اللہ تعالیٰ کو علم ہے کہ حضرت عزیر علیہ السلام فوت ہو گئے اور مردہ زندہ ہونے پر اپنے عرصہ موت کا علم نہیں رکھتا اس کے باوجود ان سے ان کی موت کے دورانیہ کا سوال کیوں کر دیا؟

جواب: اس سوال وجواب سے مقصود اس عجیب وغریب خلاف عادت واقعہ پر تنبیہ اور اس کی اہمیت اجاگر کرنا ہے ﴿لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾ یہاں متعدد سوالات پیدا ہو سکتے ہیں:

سوال اول: یہاں شک اور تردد کا اظہار کیوں کیا گیا؟

جواب اول: موت کا دورانیہ کم ہو یا زیادہ ہو مگر میت کی حالت تو یکساں ہوتی ہے اسی وجہ سے کم مدت بتائی جو کم از کم یقینی ہو۔

جواب دوم: تفسیری روایات میں ہے کہ ان کی موت دن چڑھے ہوئی تھی اس لیے ایک دن کا بتایا مگر جب سورج کو دیکھا کہ ابھی تک موجود ہے تو کہہ دیا کہ دن سے کچھ کم ہے۔

سوال دوم: قیام تو سو سال تھا مگر انہوں نے ایک دن یا دن کا کچھ حصہ کہا کیا یہ جھوٹ نہیں؟

جواب: انہوں اپنے علم و تخمین کے مطابق کہا جس پر مؤاخذہ نہیں ہوتا جیسا کہ اصحاف کہف نے بھی تو کہا تھا ﴿لَبِثْنا يَوْماً أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾[67] (ایک دن یا اس سے بھی کم) اور بعینہ اسی طرح برادران یوسف نے بھی کہا تھا ﴿يَا أَبَانَا إِنَّ ابْنَكَ سَرَقَ وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا﴾[68] (ابا آپ کے صاحبزادے نے وہاں جا کر چوری کی اور ہم نے تو اپنی دانست کے مطابق آپ سے اس کے لے آنے عہد کیا تھا) کیونکہ بادشاہ مصر کا پیمانہ برادر یوسف کے سامان سے برآمد ہوا تھا۔

سوال سوم: کیا انہیں علم تھا کہ ان کا یہ قیام موت کی وجہ سے ہے یا علم نہیں تھا مگر اب انہیں اس کا علم ہو چکا ہے؟

جواب: بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انہیں اس بات کا علم ہو گا کہ ان کا قیام موت کی وجہ سے ہے کیونکہ انہیں سو سال تک مار کر زندہ کرنے کی اصلی غرض ہی یہی تھی کہ حیات بعد الموت کا مشاہدہ کرایا جائے اور یہ اسی وقت ہو گا جب انہیں قیام کے سبب کا علم ہو اور انہوں نے اپنی ذات، سواری کے جانور اور دیگر احوال کا جائزہ لے کر مشاہدہ بھی کر لیا تھا۔

﴿بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ﴾ "عام" لفظ "عوم" سے ماخوذ ہے جس کا معنی "تیرنا" ہے کیونکہ اس میں کافی عرصہ جدوجہد کرنی پڑتی ہے اور بچا نہیں جا سکتا۔

﴿فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ﴾

مسئلہ: اگرچہ "لَمْ يَتَسَنَّهْ ,اقْتَدِهْ ,مالِيَهْ ,سُلْطانِيَه اور ما هيه "جیسے کلمات کی حالت وقف میں حرف "هاء" برقرار رکھنے پر اتفاق ہے مگر حالت وصلی میں اس کے بارے میں اختلاف ہے:

قول اول: ابن کثیر، نافع، ابو عمر، ابن عامر اور حضرت عاصم کے نزدیک حالت وصل میں بھی یہ حالت برقرار رہے گی[69]۔

قول دوم: حضرت حمزہ کے نزدیک حرف "هاء" حذف ہو گی[70]۔

قول سوم: امام کسائی کے نزدیک لم يتسنه اور اقتده "میں تو حذف ہو گی دیگر کلمات میں برقرار رہے گی

اور آیت ﴿لَمْ أُوتَ كِتابِيَهْ وَلَمْ أَدْرِ مَا حِسابِيَهْ﴾[71] میں اتفاق ہے کہ دونوں حالتوں ''ھاء'' برقرار رہے گی[72]۔

لفظ "يَتَسَنَّه" کی ھاء حذف کرنے کی وجوہات[73]:

وجہ اول: "يتسنه " "السنة" سے مشتق ہے اور علماء کا خیال ہے کہ "السنة" کا اصل "سنوة" ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اس کے مزید مشتقات میں "أسنت القوم" قحط پڑنے پر بولا جاتا ہے جیسا کے شاعر کہتا ہے:

ورجال مكة مسنتون عجاف[74]

اور اس کی جمع "سنوات" آتی ہے اور بطور فعل "سانيت الرجل مساناة" اس وقت بولا جاتا ہے جب کوئی بہ سال معاملہ کرے اور اس کی تصغیر "سنية" آتی ہے اس تقریر سے ثابت ہوا کہ " لَمْ يَتَسَنَّهْ " میں ھاء اصلی نہیں بلکہ ھاء سکتہ ہے۔

وجہ دوم: امام واحدی نے امام فراء سے نقل کیا ہے کہ یہ بھی ممکن ہے کہ "سنة" اصل میں " سننة " ہو کیونکہ اس کی تصغیر " سنينة" آتی ہے اگرچہ کم ہی ہے اس بناء پر "لم يتسنه" اصل میں "لم يتسنن" ہو گا پھر نون آخر کو گرا کر حالت وقف کے لیے ھاء سکتہ لگا دی جیسا کہ "لم يتقض البازي" اصل میں "لم يتقضض البازي" تھا ضاد ثانی کو حذف کیا اور حالت وقف کے لیے ھاء سکتہ لگا کر "لم يتقضه" کر دیا[75]۔

وجہ سوم: ابو علی فارسی فرماتے ہیں کہ "لَمْ يَتَسَنَّهْ " اصل میں " مسنون [76] "[77] سے ماخوذ ہے اور "سن" لغت میں "صب" (بہانا اور انڈیلنا) کو کہتے ہیں " لم يتسنن" کا مطلب ہے کہ وہ مشروب ابھی تک اپنی حالت پر تھا وہ ابھی تک بہا نہیں تھا حالانکہ اس کو سو سال بیت چکے تھے پھر نون آخر کو حذف کر کے وقف کے لیے ھاء سکتہ لگا دی جیسا کہ جواب دوم میں وضاحت کر دی گئی ہے۔

" لَمْ يَتَسَنَّهْ میں ھاء" برقرار رہنے کی وجہ[78]:

وجہ اول " لَمْ يَتَسَنَّهْ "لفظ" السنة" سے ماخوذ ہے جو اصل میں " سنهة" ہے کیونکہ اس کی تصغیر " سنيهة" آتی ہے اور کلام عرب میں "سانهت النخلة" بمعنی " عاومت" (ایک سال پھل ہونا اور دوسرے سال پھل نہ ہونا) بولا جاتا اسی طرح " آجرت الدار مسانهة" (ایک سال گھر اجرت پر دیا) پر بھی بولا جاتا ہے اس صورت میں ﴿لم يتسنه﴾ کی ھاء حقیقی اور اصلی ہے جو وقف اور وصل کسی بھی صورت میں حذف نہیں ہو گی۔

مسئلہ: ﴿ لم يتسنه ﴾ کا مطلب ہے کہ کھانا اور مشروب ابھی تک متغیر نہ ہوئے تھے اگرچہ اصل میں ﴿لم يتسنه﴾ کا معنی ہے کہ اس پر سال در سال نہیں گزر چکے تھے کیونکہ مرور سنین (سالوں کے گزرنے) کے باوجود تغیر نہ آئے تو گویا اس پر سال ہی نہیں گزرے اور دوسرا معنی پہلے ہی ابو علی الفارسی سے نقل کیا جا چکا ہے کہ "لم يتسنن" کا مطلب ہے کہ وہ مشروب ابھی تک اپنی حالت پر تھا وہ بہا نہیں۔

اشکال: اللہ تعالیٰ کی جانب سے ﴿ بل لبثت مائة عام ﴾ (آپ سو سال رہے) کہنے کے بعد مزید کسی مؤید کا ذکر کرتے جب کہ ﴿ فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه ﴾ ان کے سو سال قیام کا مؤید نہیں ہو سکتا البتہ ایک دن کے قیام کا مؤید ہو سکتا ہے۔

جواب: جب کوئی قوی اور مضبوط شبہ پیدا ہو جائے تو اس کے ازالہ کے لیے اس سے بھی مضبوط اور قوی دلیل کی ضرورت ہوتی ہے جس کا اشتیاق پیدا کرنے کے لیے اسے مزید ورطہ حیرت میں مبتلا کرنا مفید ہوتا ہے اسی طرح یہاں بھی جب اللہ تعالیٰ نے بتایا کہ آپ نے سو سال قیام کیا ہے اور اس کے بعد کھانے اور پانی کی عدم خرابی کا ذکر کیا جو بذات خود سو سال کے بجائے ایک دن قیام کی دلیل ہے جس سے یہ راز سربستہ مزید سامان حیرت پیدا کر رہا تھا چنانچہ اس سے اس الجھی ہوئی گتھی کو سلجھائے جانے کے اشتیاق میں شدت پیدا ہونے لگی تو فرمایا ﴿وَانْظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ﴾ جب گدھے کو دیکھا گیا تو وہ خاک وراکھ بن چکا تھا تو اس سے قدرت خداوندی اور اس کی عظمت کی معرفت میں مزید اضافہ ہوا کیونکہ کھانا اور پانی تو جلد خراب ہو جاتا ہے مگر جانور تو زیادہ عرصہ تک رہ سکتا ہے مگر یہاں زیادہ باقی رہنے والی چیز تو فنا نظر آتی ہے اور جلد فنا ہونے والی اشیاء صحیح وسالم موجود تھیں جس سے ان عقل و قلب کے مزید گوشے وا ہوتے گئے۔

اشکال دوم: یہاں ذکر تو کھانے اور پانی دونوں کا ہے مگر لَمْ يَتَسَنَّهْ کی ضمیر تو "ماء" (پانی) کی طرف راجع ہے؟

جواب: پانی کی طرح کھانا بھی متغیر ہوتا ہے خصوصا جب کہ کھانے میں لطافت ہو اور حسب روایات ان کا کھانا انجیر اور انگور تھا اور ان کا مشروب انگور کا عرق (رس) اور دودھ تھا۔

جواب دوم: حضرت عبداللہ بن مسعود کی قرأت میں "لم يتسنن" ہے[79] جو دونوں کی طرف راجع ہے۔ ﴿وَانْظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ﴾ کا مطلب یہ ہے کہ انہوں نے زندہ ہو کر گدھے کی بوسیدہ ہڈیاں دیکھی تھیں جو حیات بعد الموت کی دلیل نہیں لیکن جب انہوں ان بوسیدہ ہڈیوں میں انقلاب آنے کا مشاہدہ کیا تو انہیں یقین ہو گیا کہ قدرت خداوندی گدھے کی موت کے بعد اس کی ہڈیوں کو بوسیدہ کرنے پر بھی قادر ہے جس سے مردہ گدھے کی ہڈیوں کی بوسیدگی سے عرصہ وفات کا اگرچہ استدلال تو نہیں کیا جا سکتا لیکن مردہ گدھے کی ہڈیوں سے گدھے کا زندہ کر دینا لازمی معجزاتی انقلاب ہے جو اس بات کی صداقت کی واضح دلیل قرار پائی کہ وہ سو سال ہی مقیم رہے۔

حضرت ضحاک فرماتے ہیں کہ ان کا سو سال بعد زندہ ہونا ہی حیات بعد الموت کی دلیل ہے[80]۔ اور دیگر مفسرین فرماتے ہیں کہ اس میں مزید یہ بھی قدرت خداوندی کی نشانی ہے کہ وہ دوبارہ جوان اور سیاہ بالوں کے ساتھ زندہ ہوئے جب کہ ان کی اولاد کی اولاد کے سر اور داڑھی کے بال سفید ہو چکے تھے[81]۔

﴿ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِّلنَّاسِ ﴾ قبل ازیں ذکر کیا جا چکا ہے کہ اس سے مراد شرافت، عظمت اور دین و دنیا میں ترقی درجات کا اعلان ہے اور اس کا مصداق کوئی کافر اور متشکک نہیں ہو سکتا۔

سوال: ﴿ وَلِنَجْعَلَكَ ﴾ میں واؤ کیوں ہے؟

جواب: چونکہ اس کے بعد فعل مضمر ہے کیونکہ اگر یوں کہا جاتا" وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ لِنَجْعَلَكَ آيَةً "تو اس صورت میں گدھے کو دیکھنا شرط ہوتا اور ﴿ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ ﴾ اس کی جزاء ہوتی اور یہ بات خلاف مقصود ہے لیکن موجودہ صورت میں ﴿ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً ﴾ کا معنی یہ ہوگا کہ ہم آپ کو نشان عظمت بنا رہے ہیں مرنے اور زندہ کیے جانے کا قصہ جو ہوا سو ہوا اسی طرح قرآن کریم میں ایک مقام پر آتا ہے ﴿ وَكَذَلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ ﴾[82] یعنی وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ صَرَّفْنَا الْآيَاتِ "جس کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ کفار نے آپ کے حصول علم پر شبہ ظاہر کیا ہے اس لیے ہم مختلف انداز سے آیات بیان کر رہے ہیں اور اسی طرح آیت ﴿ وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ[83] ﴾ بھی ہے۔

﴿وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ ﴾ سے متعلقہ اقوال:

قول اول: اکثر مفسرین کے نزدیک ان ہڈیوں سے گدھے کی ہڈیاں مراد ہیں اور اس میں الف لام بدل عن الکنایہ ہے[84]۔

قول دوم: حضرت قتادہ، ابن ربیع اور حضرت زید کے نزدیک اس سے مراد اس گزرنے والے آدمی کی اپنی ہڈیاں ہیں[85] ان کے بقول اللہ تعالیٰ نے اس کا سر اور آنکھیں زندہ کر دیں اور بقیہ جملہ بدن بکھری ہوئی اور بوسیدہ ہڈیاں تھیں ان کے دیکھتے دیکھتے ان ہڈیوں کے اجزاء جمع ہو کر جڑنے لگے اور وہ یہ بھی دیکھ رہے تھے کہ ان کا گدھا بدستور اسی حالت میں کھڑا تھا جیسا کہ انہوں نے باندھ رکھا تھا اس پورے سو سال کے عرصہ میں اس گدھے نے کچھ کھایا نہ ہی کچھ پیا۔ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ آپ اپنی ہڈیوں کو دیکھیں مگر میرے نزدیک یہ قول ضعیف ہے اور اس کی متعدد وجوہات ہیں۔

وجہ اول : آیت ﴿ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ﴾ اسی صورت میں درست ہو سکتی ہے جب اسے اپنی ذات میں کوئی تغیر اور تبدیلی محسوس نہ ہوئی ہو جس کی وجہ سے اس کا خیال تھا کہ اس نے دن کا کچھ حصہ سو کر گزارا ہے لیکن اس کے برعکس جو اپنے اجزاء بدن کو متفرق اور ہڈیوں کو بوسیدہ اور منتشر دیکھ چکا ہو وہ ایک دن کے قیام کا کیسے کہہ سکتا ہے۔

وجہ دوم : اس قصہ میں اللہ تعالیٰ نے مکالمہ کیا ہے جس کے جوابات لازمی طور پر مرنے والے نے ہی دیئے ہوں گے جس پر مکمل موت چھا گئی تھی (یہ تو بعید ہے کہ مرا کوئی ہو اور جوابات کوئی اور دے رہا ہو) جب اسے جواب کے لیے اٹھایا ہوگا تو زندگی بھی مکمل دی ہوگی۔

وجہ سوم: ﴿أَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ ﴾ سے یہ واضح ہو رہا ہے کہ موت کی طرح زندگی بھی یکبارگی دی ہوگی۔

﴿كَيْفَ نُنْشِزُهَا ﴾

لغوی تحقیق : ﴿كَيْفَ نُنْشِزُهَا ﴾ سے مراد ہے " يُحْيِيهَا" یعنی ہم کیسے زندہ کریں گے اور کلام عرب میں أَنشر الله الميت ونشره زندہ کرنے اور اٹھانے کے معنی میں مستعمل ہے[86] جیسا کہ قرآن میں آتا ہے ﴿ ثُمَّ

إِذا شاءَ أَنْشَرَهُ ﴾ اور قرآن میں ہڈیوں کے لیے لفظ "احیاء" استعمال ہوا ہے ﴿قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ، قُلْ يُحْيِيهَا [87] ﴾

صرفی تحقیق : ایک قرأت میں " نَنْشُرُهَا" بفتح النون وضم السین بھی پڑھا گیا ہے [88] امام فراء فرماتے ہیں گویا لپیٹے جانے کے بعد کھولا جارہا ہے [89] کیونکہ زندگی وسعت تصرفات کا نام ہے اور حالت موت میں یہ تصرفات لپیٹے رہتے ہیں اور دوبارہ زندگی ملنے پر گویا اس لپیٹی ہوئی چیز کو دوبارہ کھول کر پھیلا دیا گیا۔

امام کسائی اور امام حمزہ نے اسے " نُنْشِزُهَا" (زاء منقوطہ کے ساتھ) پڑھا ہے [90] جس کا معنی ہے " ہم بعض کو بعض پر بلند کرتے ہیں" اور کلام عرب میں " إِنْشاز الشيء " کسی چیز کے بلند کرنے کو کہتے ہیں اسی طرح " أنشزته فنشز " بھی رائج ہے کہ میرے بلند کرنے پر وہ بلند ہو گیا اور زمین سے مرتفع ہونے کو بھی "نشز" کہا جاتا ہے اور اسی سے " نشوز المرأة " بھی مستعمل ہے کہ وہ عورت اپنے خاوند کی رضا سے بالا بالا امور سرانجام دیتی ہے، اس قرأت کے تحت معنی یہ ہو گا کہ ہم ان (ہڈیوں) کو کیسے زمین سے بلند کریں گے پھر انہیں جسم کے مطلوبہ مقامات تک پہنچا کر آپس میں جوڑیں گے۔

امام نخعی سے منقول ہے کہ وہ " نُنْشِزُهَا" (بفتح النون وضم الشین والزاء) پڑھتے تھے [91] اور ان کی دلیل امام احفش کا قول ہے کہ " نَشزته وأنشزته " کا معنی بلند کرنا ہے، ان تمام قرأتوں کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مختلف ہڈیوں کو ان کے مقامات مقررہ پر حسب نظام تخلیق جوڑ دیا، ان پر گوشت لگا دیا اور رگوں، پٹھوں اور جلد کا نظام بھی فعال کر دیا تو تمام قرأتوں کا مرادی معنی یکساں ہے۔

﴿فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ ﴾ یہ ضمیر ما قبل ﴿أَنَّ يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ﴾ کی طرف راجع ہے مطلب یہ ہے کہ انہیں ایک ناقابل یقین واقعہ حقیقت بن کر نظر آ گیا، اور علامہ زمخشری فرماتے ہیں کہ " تَبَيَّنَ " کا فاعل مضمر ہے در اصل کلام یوں ہے فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ پہلے جملہ کو دوسرے جملہ کی دلالت پر حذف کر دیا گیا [92]۔

لیکن میرے نزدیک یہ سب فضول اور غیر مناسب ہے بلکہ صحیح اور درست بات یہ ہے کہ جب انہیں حیات بعد الممات کے سارے معاملہ کا مشاہدہ ہو گیا تو انہوں خود نے کہا کہ ﴿أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ یعنی مجھے مشاہدہ کے ذریعہ علم (الیقین) حاصل ہوا جو اس سے قبل حاصل نہ تھا۔

حضرت حمزہ اور کسائی نے « اعلم » بصیغہ امر پڑھا ہے [93] اس صورت میں اس کے مندرجہ ذیل مطلب ہوں گے :

مطلب اول: انہوں نے تمام معاملے کی حقیقت جاننے کے بعد اپنے آپ کو مخاطب کرتے ہو کہا جیسا کہ اعشی شاعر کہتا ہے :

ودع أمامة إن الركب قد رحلوا [94]

امامہ کو چھوڑ دو قافلہ نکل چلا ہے۔ اس میں شاعر خود کو مخاطب کر رہا ہے۔

مطلب دوم: یہ جملہ اللہ تعالیٰ نے کہا ہے اور اس کی تائید عبداللہ اور اعمش کی قرأت سے ہوتی ہے علاوہ ازیں قصہ ابراہیم میں بھی ایسے الفاظ ہیں ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَى﴾۔

علامہ قاضی معتزلی فرماتے ہیں کہ پہلی ہی قرأت بہتر ہے کیوں کہ امر اس وقت دیا جاتا ہے جب مامور بہ کو بطریق احسن سرانجام نہ دیا جارہا ہو اور یہاں تو علم یقینی حاصل تھا جیسا کہ آیت میں ﴿لَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ﴾ جس کے بعد مزید حصول علم کا حکم مناسب نہیں البتہ حصول علم کی اطلاع دینا جائز ہے۔

﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (260)﴾

قصہ سوم: ترجمہ: اور جب ابراہیم علیہ السلام نے کہا میرے رب! مجھے دکھادے تو کیونکر مردہ کو زندہ کرتا ہے، اللہ نے کہا کیا تو نے یقین نہیں کیا؟ اس نے کہا کیوں نہیں؟ بلکہ (چاہتا ہوں) تاکہ میرے دل کو اطمینان ہو جائے، اس نے کہا پس تو چار پرندے پکڑ لے، پھر ان کو اپنے ساتھ ہلا لے، پھر رکھ ہر پہاڑ پر ان کے ٹکڑے، پھر انہیں بُلا، وہ تیرے پاس دوڑتے ہوئے آئیں گے، اور جان لے کہ اللہ غالب حکمت والا ہے۔

تحقیق نحوی: " اذ" کا عامل کیا ہے اس بارے میں اختلاف ہے:

قول اول: امام زجاج[95] کے نزدیک اصل کلام یوں ہے " اذْكُرْ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ "[96]۔

قول دوم: دیگر علماء کے نزدیک یہ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ پر عطف ہے[97] اس صورت میں عبارت یہ ہوگی أَلَمْ تَرَ إِذْ حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ اور أَلم تَرَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تحيي الْمَوْتَى۔

مسئلہ: پہلے قصہ میں حضرت عزیر کا نام نہیں لیا جب کہ یہاں باقاعدہ ابراہیم علیہ السلام کا نام لیا حالانکہ دونوں جگہ غرض اور مقصود ایک ہی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت عزیر علیہ السلام نے آداب کی مکمل اور کامل رعایت نہیں رکھی اور فرمایا ﴿أَنَّى يُحْيِي هذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِها﴾ اور ابراہیم علیہ السلام نے آداب کے اعلیٰ ترین مقام کا خیال کیا اور پہلے انہوں نے لفظ " رب " سے حمد و ثنا بیان کی پھر اس کے بعد دعاء مانگی اور یہی وجہ تھی کہ ان کے حفظ مراتب کے اہتمام کی بدولت حیات اور موت کا منظر دوسری مخلوق (پرندوں) پر پیش کر کے دکھایا اور عزیر علیہ السلام کے لیے حیات بعد الموت کا منظر ان کی اپنی ذات پر دکھایا۔

مسئلہ: ابراہیم علیہ السلام کی جانب سے ایسا سوال کیوں کیا گیا اس کا سبب کیا تھا؟ اس کے بارے میں متعدد اقوال ہیں:

قول اول: حضرت حسن بصری، ضحاک، قتادہ، عطاء اور ابن جریج[98] فرماتے ہیں کہ ابراہیم علیہ السلام نے

ایک دریا کے کنارے ایک مردہ جانور پڑا دیکھا جب دریا پھیلتا تو اس کو دریائی جانور کھانا شروع کر دیتے اور دریا کے سکڑنے پر درندے آکر کھاتے اور ان کے جانے کے بعد پرندے آتے، کھاتے اور اڑ کر چلے جاتے اس منظر کو دیکھ کر ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا کہ الٰہی ایک ہی جانور کے اجزاء مختلف بحری جانوروں، درندوں اور پرندوں سے کیسے یکجا ہو سکیں گے جس پر اللہ تعالیٰ نے پوچھا کہ کیا آپ کا اس پر ایمان نہیں تو ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا کہ ایمان تو ہے لیکن میرا مقصد علم مشاہدہ ہے[99]۔

قول دوم: محمد بن اسحاق اور قاضی معتزلی فرماتے ہیں اس سوال کا سبب یہ تھا کہ ابراہیم علیہ السلام نے جب نمرود سے مناظرہ کیا اور کہا ﴿رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾ جس پر اس نے ﴿أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ﴾ کہتے ہوئے ایک قیدی کو آزاد کر دیا اور ایک عامی کو قتل کر دیا تو ابراہیم علیہ السلام نے کہا کہ اسے حیات اور موت دینا تو نہیں کہا جا سکتا جس کے بعد اللہ تعالیٰ سے دعاء کی ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَى﴾ تاکہ نمرود اور اس کے ماننے والوں پر حقیقت عیاں ہو سکے[100] اس موقع پر ایک روایت یہ بھی ہے کہ نمرود نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو یہ بھی کہا تھا کہ اپنے رب کو زندہ کر کے دکھانے کا کہہ دو ورنہ میں تمہیں قتل کر دوں گا جس پر ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے دعاء کی اس صورت میں ﴿لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ کا مطلب یہ ہو گا میرے قتل سے نجات پر دل مطمئن ہو جائے یا میری بات پر حجت اور برہان کے قیام سے دل مطمئن ہو جائے[101] اور میری جانب سے اس کا مطالبہ دلیل اور حجت کی کمزوری کی بنا پر قطعاً نہیں بلکہ فریق مخالف کی جہالت اور نافہمی کے سبب مطالبہ کیا جا رہا ہے۔

قول سوم: حضرت ابن عباس سعید بن جبیر اور علامہ سدی فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے وحی بھیجی کہ میں ایک بشر کو اپنا خلیل بنانے والا ہوں جس پر ابراہیم علیہ السلام کو بہت تعجب ہوا اور سوال کیا کہ اس کی کیا علامات ہیں تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ وہ دعاء سے مردہ کو زندہ کرے گا جب ابراہیم علیہ السلام کی درجہ عبودیت کے مقامات پر ترقی ہوتی گئی اور رسالت کے فرائض سرانجام دیئے تو انہیں خیال ہو کہ شاید وہ خلیل میں ہی ہوں جس پر انہوں نے اللہ تعالیٰ سے مردوں کے زندہ کیے جانے کی دعاء کی تو اللہ تعالیٰ نے پوچھا ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِنْ﴾ تو ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا ﴿بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي على أنني خليل لك "یعنی کیوں نہیں لیکن میں دیکھنا اس لیے چاہتا ہوں کہ میرا دل اطمینان کامل حاصل کر لے کہ میں ہی آپ کا خلیل ہوں[102]۔

قول چہارم: ابراہیم علیہ السلام نے یہ مطالبہ اپنی قوم کے لیے کیا تھا جیسا کہ دیگر انبیاء کرام مختلف اوقات میں اپنی قوموں کے مناسب اور غیر مناسب مطالبات اللہ تعالیٰ کی خدمت میں پیش کرتے رہے تھے جیسا کہ موسیٰ علیہ السلام سے مطالبہ کیا گیا تھا ﴿اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ[103]﴾ (جیسے ان لوگوں کے معبود ہیں ہمارے لیے بھی ایک بنا دو[104]) یہاں اس مطالبہ کا دربار خداوندی میں پیش کرنے کا مقصد قوم کے قلوب واذہان سے شکوک واوہام کا خاتمہ تھا[105]۔

قول پنجم: میرے اپنے دل ایک خیال جاگزیں ہو رہا ہے جو پیش کرتا ہوں وہ یہ کہ اس میں تو دو رائے نہیں

ہیں کہ جس طرح کوئی بھی امت حقیقی رسول کی پہچان کے لیے نبی کے ہاتھ پر کسی معجزے کی محتاج ہوتی ہے تاکہ وہ جان سکیں کہ یہ واقعی رسول خدا ہیں اور اپنے دعوی رسالت میں سچے ہیں اسی طرح فرشتے کی آمد اور اس کی جانب سے نبی بنائے جانے کی اطلاع پر خود رسول بھی کسی ایسے معجزے کا متمنی ہو سکتے ہیں جو اس فرشتے کے ہاتھوں صادر ہو جس سے کم از کم یہ تو معلوم ہو جائے یہ ملک کریم ہے شیطان رجیم نہیں ہے اسی طرح فرشتے بھی کلام خداوندی سننے پر کسی معجزے کے متمنی ہو سکتے ہیں تاکہ یہ یقین ہو جائے کہ یہ کلام خداوندی ہے کلام غیر نہیں ہے۔

قول ششم: اہل تصوف کے انداز سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ "**موتی**" سے مراد ایسے مردہ دل ہیں جو کشف و تجلی خداوندی کے انوارات سے تہی دامن، محروم و محجوب ہیں اور "**احیاء**" سے مراد تجلیات الٰہی اور انوارات خداوندی ہیں اس بناء پر ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَىٰ﴾ سے اس تجلی اور کشف کا مطالبہ ہے اور ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِنْ﴾ پوچھنے پر فرمایا ﴿بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ میرا ایمان بالغیب تو ہے لیکن میری خواہش ہے کہ اس تجلی سے مزید اپنے دل کو طمانیت دلا سکوں[106]۔

قول ہفتم: متکلمین کے نزدیک علم استدلالی وہ ہوتا ہے جس میں شکوک و شبہات کا اندیشہ اور عمل دخل ہوتا ہے جس پر ایسے ضروری علم کا مطالبہ کیا جس سے قلب کو ایسا مستقل قرار نصیب ہو سکے جہاں کسی قسم کے شکوک اور شبہات کی رسائی نہ ہونے پائے[107]۔

قول ہشتم: شاید ابراہیم علیہ السلام کو ان پر نازل ہونے والے صحیفوں سے علم ہو گیا تھا کہ ان کی اولاد میں سے حضرت عیسی علیہ السلام اپنی دعاء سے مردوں کو زندہ کریں گے تو ابراہیم علیہ السلام نے بھی اس کا مطالبہ کیا جس پر اللہ تعالی نے پوچھا ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِنْ﴾ تو ابراہیم علیہ السلام نے بتایا کہ تاکہ میرا دل مطمئن ہو سکے کہ میرا مقام دربار خداوندی میں اپنی اولاد سے کم تر تو نہیں ہے[108]۔

قول نہم: ابراہیم علیہ السلام کو جب بیٹے کی قربانی کا حکم دیا گیا تو انہوں نے فوراً ذبح کر دیا جس پر ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا کہ آپ کے حکم سے میں نے ذی روح اور زندہ کو بے روح اور مردہ کر دیا اب میری درخواست ہے کہ آپ مردہ اور بے روح کو زندہ کر دیں جس پر اللہ تعالی نے پوچھا ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِنْ﴾ تو ابراہیم علیہ السلام نے بتایا کہ تاکہ میرا دل مطمئن ہو سکے کہ آپ نے مجھے خلیل بنا دیا ہے۔

قول دہم: ابراہیم علیہ السلام نے اپنی اولاد کی محبت کی وجہ سے محسوس کیا کہ ان کا دل یک گونہ مردہ ہے (اس میں سو فیصد حب الٰہی نہیں بلکہ اس میں کچھ ذرات حب اولاد کے بھی ہیں اس پر انہیں خدا سے شرم محسوس ہوئی (کہ خلیل ہو کر دل میں غیر خدا کی محبت کے اثرات موجود ہیں) تو اللہ تعالی سے سوال کیا کہ مجھے بتائیں کہ غفلت کی وجہ سے مردہ ہونے والے دلوں کو زندہ کیسے کیا جاتا ہے اور اللہ کے نام کے ان پر کیسے اثرات واقع ہو کر انہیں حیات روحانی عطاء کرتے ہیں۔

قول یازدہم: ابراہیم علیہ السلام کا مقصد مردوں کو زندہ کرانا نہ تھا بلکہ اللہ تعالی کی کلام بلاواسطہ سننے کے متمنی تھے۔

قول دوازدہم: کچھ جہال کا قول ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام مبدا و معاد (اساسی یا بنیادی اور ثانوی یا اخروی) میں متشکک تھے۔ مبدا میں شک کی دلیل ﴿لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ﴾[109] (اگر میرا پروردگار مجھے سیدھا راستہ نہیں دکھائے گا تو میں ان لوگوں میں ہو جاؤں گا جو بھٹک رہے ہیں) اور معاد میں شک کی دلیل زیر بحث آیت ہے۔ لیکن یہ قول انتہائی غلط اور کفریہ ہے کیونکہ زندگی اور موت پر خدا کی قدرت سے جہالت سراسر کفر ہے اور اس کی متعدد وجوہات بھی ہیں:

وجہ اول: اگر ابراہیم علیہ السلام متشکک ہوتے تو آیت ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِنْ﴾ صحیح نہ ہوتی۔

وجہ دوم: ﴿لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ اس عارف کا کلام ہو سکتا ہے جو مزید حصول یقین کا متمنی ہو۔

وجہ سوم: قدرت خداوندی پر شک سے تو لازم آتا ہے کہ انہیں نبوت میں بھی شک ہو اور اس بناء پر انہیں اپنی نبوت کی معرفت کیسے ہو گئی (جب کہ ابھی تک قدرت خداوندی کی ہی معرفت حاصل نہیں)۔

﴿أَوَلَمْ تُؤْمِن﴾ کے دو معنٰی ہیں:

معنی اول: یہ استفہام تقریری ہے جیسا کہ شاعر کہتا ہے:

ألستم خير من ركب المطايا ... وأندى العالمين بطون راح[110]

معنی دوم: یہاں ابراہیم علیہ السلام سے سوال کرنے کا مقصد یہ کہ ان کے جواب سے دیگر سامعین کو ان کے ایمان و معرفت کا علم ہو جائے گویا یہاں سوال سے (مقصد جواب کا حصول نہیں بلکہ) ایک دوسرا مقصد ہے۔

﴿بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ یہاں " لِيَطْمَئِنَّ " کے " لام " کا متعلق محذوف ہے اصل کلام یوں ہے " سألت ذلك إرادة طمأنينة القلب " یعنی یہ سوال طمانینت قلب کے لیے کیا تھا، مفسرین کہتے ہیں کہ اس سے مقصد ان خیالات کا خاتمہ تھا جس سے مسلمان کو نبرد آزما ہونا پڑتا ہے ورنہ قدرت خداوندی کا یقین تو ہر صورت میں ہر حالت میں حاصل تھا۔

مسئلہ: یہاں ایک عقلی بحث بھی ہے کہ اس تفسیر سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض علوم بعض دیگر علوم سے زیادہ قوی ہوتے ہیں، اس کے علاوہ یہاں ایک اور پیچیدہ بحث بھی ہے کہ حصول علم و یقین کی حالت میں انسان اس کی نقیض کا قائل ہو گا یا نہ ہو گا، اگر نقیض کا کسی بھی درجہ میں قائل ہو تو یہ اعتقاد جازم نہیں ہو سکتا البتہ ظن غالب کہا جا سکتا ہے اور اگر کسی بھی درجہ میں نقیض کا قائل ہو تو یہ ناممکن ہے کیونکہ علوم میں تفاوت تو ہوتا ہے لیکن یہ ذہن نشین رہے کہ یہ اشکال اسی صورت میں پیدا ہوتا ہے جب اس سے مقصود خدا کی زندہ کرنے کی قدرت پر اطمینان ہو بصورت دیگر اگر اس سے مقصد ہی دوسری چیز ہو تو یہ اشکال پیدا نہیں ہوتا۔

﴿فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ﴾ اس میں اختلاف ہے کہ یہ چار پرندے کون سے تھے؟ حضرت ابن عباس فرماتے ہیں کہ مور، گدھ، کوا اور مرغ تھے[111] حضرت مجاہد اور ابن زید فرماتے ہیں کہ مور، کبوتر، کوا اور مرغ تھے[112]۔

سوال: دیگر حیوانات کے برعکس صرف ان چار پرندوں کا انتخاب کیوں کیا گیا؟

جواب اول: پرندے فضاء میں اڑتے ہیں ہوا میں بلند ہوتے ہیں اور خلیل خدا علیہ السلام کی ہمت اور عالم بالا سے تعلقات پرندوں کی طرح محو پرواز اور بلند سے بلند ہونے میں پرندوں کے مشابہ ہیں اس لیے معجزے میں پروازی حیوانات کا انتخاب کیا گیا تاکہ مقام ابراہیم سے تشابہ ہو۔

جواب دوم: ابراہیم علیہ السلام نے پرندوں کو ذبح کرتے وقت مختلف حصے بنا کر مختلف پہاڑوں پر رکھ کر ہر پرندے کو جوں ہی بلایا وہ اپنے بقیہ حصے سے آکر جڑ گیا اس پر ابراہیم علیہ السلام کو بتایا گیا کہ روز قیامت بدن کے اجزاء بھی آپس میں اسی طرح جڑیں گے پھر ان میں روحیں مل جائیں گی اور اللہ تعالیٰ کا فرمان سچ ثابت ہو گا ﴿يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُنْتَشِرٌ[113]﴾ (قبروں سے نکل پڑیں گے گویا بکھری ہوئی ٹڈیاں ہوں)۔

اشکال: یہاں مقصد صرف حیات بعد الممات دکھلانا مقصود تھا وہ تو ایک پرندے سے بھی ممکن تھا چار پرندے پکڑ کر کیوں ذبح کر ڈالے؟

جواب اول: اللہ تعالیٰ نے فرمایا آپ نے اپنی عبودیت کے تناسب سے ایک کا سوال کیا مگر میں ربوبیت کے تناسب سے چار گنا زیادہ عطا کرتا ہوں۔

جواب دوم: چار مختلف پرندوں سے حیوانات و نباتات کے چار مختلف عناصر کی طرف اشارہ ہے اور ساتھ ہی اس بات کا بھی اشارہ کر دیا کہ جب تک ان پرندوں کے اجسام پر چھری نہ چلائیں گے تو ان کی ارواح عالم بالا اور عالم قدس کے انوارات اور برکات سے مستفید نہ ہو سکیں گی (گویا عالم بالا کے فیوضات سے استفادے کے لیے جسد خاکی کو قربان کرنا ہو گا)۔

مسئلہ: صرف ان چار پرندوں کو مخصوص کرنے کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ مور انسان کی زیب و زینت مقام و رتبہ کی طرف اشارہ ہے قرآن میں آتا ہے ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ[114]﴾ (لوگوں کو ان کی خواہشوں کی چیزیں۔۔ زینت دار معلوم ہوتی ہیں) اور گدھ انسان کی کھانے کی حرص، مرغ انسانی شہوت کی شدت کی طرف اشارہ ہے جب کہ کوا مال کے سمیٹنے کی لالچ کی طرف اشارہ ہے کیونکہ کوا رات کو سفر پر نکلتا ہے اور دن بھر جمع کرنے کی حرص میں لگا رہتا ہے، اس طرح اس واقعہ سے اس بات کی طرف تنبیہ اور اشارہ ہے کہ جب تک انسان اپنی نفسانی، جنسی، مالی خواہشات اور حب جاہ کو ذبح نہیں کرتا اس وقت تک اس کے دل اللہ تعالیٰ کے جلال کے نور سے فیض و سکون حاصل نہیں کر سکتا۔

﴿فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ﴾

لغوی تحقیق: "فَصُرْهُنَّ" میں دو قرأتیں ہیں:

پہلی قرأت: جمہور قراء "فَصُرْهُنَّ" کو ضمہ کے ساتھ پڑھتے ہیں[115]، اس صورت میں اس کے بارے میں دو قول ہیں۔

قول اول: یہ "صِرت الشيء أصوره" سے ہے مائل کرنے پر بولا جاتا ہے اور "رجل أصورُ" جھکی ہوئی گردن

والے کو کہتے ہیں اور " صَارَ فُلان إلى كذا "اس وقت بولا جاتا ہے جب جب کوئی کسی کی طرف مائل ہو اس صورت میں کلام میں محذوف ہو گا اصل کلام یہ ہو گا " أملهن إليك وقطعهن، ثم اجعل على كل جبل منهن جزأ "اس سے " قَطِّعْهُنَّ "حذف کر دیا گیا کیوں کہ کلام میں خود اس کی دلالت موجود ہے جیسا کہ قرآن میں ﴿أَنِ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ﴾ جو اصل میں « فَضَرَبَ فَانْفَلَقَ » تھا یہاں بھی ﴿ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءاً﴾ موجود تھا جو قطع کرنے اور ٹکڑے کرنے پر واضح دلالت کر رہا تھا۔

سوال : پکڑنے کے بعد اپنی طرف مائل کرنے کا کیا فائدہ؟

جواب : تاکہ ان پرندوں کی مکمل پہچان ہو سکے اور ان کی شکلیں اور صورتیں دیکھ لیں کہ ان کے زندہ کیے جانے کے بعد کوئی التباس اور وہم باقی نہ رہے۔

قول دوم: حضرت ابن عباس سعید بن جبیر، حسن بصری اور مجاہد فرماتے ہیں کہ " فَصُرْهُنَّ "کا معنی ہے "قَطِّعْهُن " (ان کو کاٹ دو)[116]" صار الشيء يصوره صورا "اس وقت کہا جاتا ہے جب کسی چیز کے ٹکرے ٹکرے کر لیے جائیں اور رؤیہ نامی ایک آدمی اپنے سے جھگڑنے والے کے بارے میں کہتا ہے " صرناه بالحكم "یعنی ہم نے فیصلے کے ذریعہ ایک جھگڑالو کو کاٹ کر رکھ دیا"اس صورت میں کوئی محذوف نہیں ماننا پڑے گا۔

دوسری قرأت: حضرت حمزہ " فَصِرْهُنَّ "کو صاد کے کسرہ کے ساتھ پڑھتے[117] اس صورت میں بھی دونوں معنٰی لیے جاتے ہیں، امام فراء فرماتے ہیں کہ " فَصُرْهُنَّ "کا معنی ہے مائل کرنا یہ بنو ہذیل کی لغت ہے[118]" صَارَهُ يَصِيرُهُ "مائل کرنے پر کہا جاتا ہے اور امام اخفش وغیرہ کہتے ہیں کہ "فصرهن بِكَسْرِ الصَّادِ"کا معنی ٹکڑے ٹکڑے کرنا ہے اور "صَارَهُ يَصِيرُهُ "کاٹنے پر بولا جاتا ہے[119] جب کہ امام فراء فرماتے ہیں کہ میرا خیال ہے کہ یہ لفظ " صَرَى يَصْرِي "سے مقلوب ہے جس کا معنی "کاٹنا" ہے اس کی " یاء "کو مقدم کر دیا گیا ہے جیسا کہ غثا میں غاث کہا جاتا ہے، لیکن امام مبرد فرماتے ہیں کہ یہ درست نہیں ہے کیونکہ دونوں مستقل طور پر الگ الگ لفظ ہیں کسی ایک کو دوسرے کا تابع اور فرع سمجھنا درست نہیں۔

مسئلہ: تمام مفسرین کا اتفاق ہے کہ اس لفظ سے مراد قطع کرنا ہے اور ابراہیم علیہ السلام نے ان پرندوں کے اعضاء، گوشت اور پر کاٹ کر ملا دیئے، البتہ ابو مسلم کا اس میں اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے مردہ کو زندہ کر دکھانے کا مطالبہ کیا تو اللہ تعالیٰ نے ایک مثال کے ذریعے انہیں سمجھا دیا کیونکہ " فَصُرْهُنَّ "کا معنی صرف مائل کرنا اور بات ماننے کی مشق کروانا ہے یعنی ان چار پرندوں کی اس طرح عادت بنائی جائے کہ وہ جہاں بھی جائیں بلانے پر واپس آجائیں ان پرندوں کے اس سطح پر پہنچ جانے کے بعد انہیں زندہ ہی پہاڑوں پر رکھ دیں پھر انہیں بلائیں تو وہ دوڑتے ہوئے آجائیں گے غرضیکہ اس سے اجسام میں روح کی واپسی کو ایک محسوس مثال کے ساتھ سمجھایا گیا ہے ابو مسلم نے اس کے کچھ دلائل بھی دیئے ہیں۔

دلیل اول: " فَصُرْهُنَّ "کا معنی صرف مائل کرنا ہی ہے اور ایسا تو یہاں کوئی لفظ نہیں جو قطع اور ذبح پر دلالت کرتا ہو یہ معنی کرنا تو آیت کے مطلب میں ادراج (اضافی بات شامل کرنا) ہے جو کہ جائز نہیں ہے۔

دلیل دوم: اگر " فَصُرْهُنَّ " سے مراد "کاٹ دو" ہوتا تو اس کا صلہ " الی " نہیں ہو سکتا تھا اس "الی " کی طرف تو ایسے الفاظ متعدی ہوتے ہیں جو مائل کرنے کے معنٰی میں ہوں اور یہاں یہ بھی فرض نہیں کیا جا سکتا کہ یہاں کلام میں تقدیم وتاخیر ہے اور اصل کلام اس طرح قرار دیا جائے ﴿فخذ إليك أربعة من الطير فصرهن﴾ ہے کیونکہ بغیر دلیل کے تقدیم وتاخیر کا قول تو آیت قرآنی کو اس کی مراد ظاہری سے ہٹانے کے مترادف ہے۔

دلیل سوم: ﴿ ادْعُهُنَّ ﴾ کی ضمیر پرندوں کی طرف راجع ہے ان کے اجزاء کی طرف راجع نہیں اور اگر ان پرندوں کے الگ الگ اجزاء کر دیئے جاتے اور ان میں کچھ پہاڑوں پر رکھے ہوتے پر رکھے ہوتے تو ضمیر ان اجزاء کی طرف راجع ہوتی پرندوں کی طرف تو راجع نہ ہوتی۔

جمہور مفسرین کے جوابات:

جواب اول: ابو مسلم سے قبل تمام مفسرین کا اجماع ہے کہ ان پرندوں کو ذبح کیا گیا اور ٹکڑے کیے گئے ان کا قول اجماع امت کے خلاف ہے۔

جواب دوم: بیان کردہ صورت تو ابراہیم علیہ السلام کے ساتھ خاص نہیں (یہ تو کوئی بھی پرندوں والا کر سکتا ہے) اس میں ابراہیم علیہ السلام کی کیا خصوصیت ہوئی؟

جواب سوم: ابراہیم علیہ السلام نے دعاء کی تھی مجھے حیات بعد الموت کا مشاہدہ کرایا جائے اور آیت سے تو معلوم ہوتا ہے کہ ان کی دعاء قبول ہو گئی تھی مگر ابو مسلم کے قول کے مطابق ابراہیم علیہ السلام کی دعاء تو قبول نہیں ہوئی۔

جواب چہارم: ﴿ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ﴾ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان پرندوں کے اجزاء الگ الگ کر دیئے گئے تھے۔

اشکال: یہاں چار کی نسبت ایک پرندے کو ہی جزء کہا گیا یعنی ان چار پرندوں میں سے ان کا ایک جزء (ایک مکمل پرندہ) کو پہاڑ پر رکھ دیں۔

جواب: اگرچہ یہ ایک احتمالی صورت ہے مگر جمہور مفسرین کی بیان کردہ صورت حقیقی اور مبنی علی الظاہر ہے اس صورت میں کلام اس طرح ہو گا " فَاجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا أَوْ بَعْضًا " ﴿ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ﴾۔

مسئلہ: پہاڑوں کی وضاحت کے بارے میں متعدد اقوال ہیں:

قول اول: حضرت مجاہد اور ضحاک کے نزدیک "كُلِّ جَبَلٍ" سے پوری دنیا کے حتی الامکان پہاڑ مراد ہیں گویا یہاں کہا گیا ہے کہ جتنے پہاڑوں پر ممکن ہو ان پرندوں کے ٹکڑے رکھ دو[120]۔

قول دوم: حضرت ابن عباس، قتادہ، حسن بصری اور ربیع فرماتے ہیں کہ پرندوں کی تعداد کے مطابق چار ہی پہاڑ چار

سمتوں مشرق مغرب جنوب شمال مراد ہیں[121]۔

قول سوم: سدی اور ابن جریج کے نزدیک اس سے صرف وہ پہاڑ مراد ہیں جو اس وقت ابراہیم السلام کے سامنے تھے اور نظر آرہے تھے کیونکہ مشاہدہ تو اسی صورت میں ہو سکتا تھا جب منظر سامنے ہو (اور اس وقت سامنے نظر آنے والے صرف سات پہاڑ مراد ہیں)[122]۔

مسئلہ: روایت ہے کہ ابراہیم علیہ السلام نے ان کو ذبح کرنے، پر اکھیڑنے اور ان کے الگ الگ ٹکڑے بنا کر ان کے گوشت اور خون میں ملانے کے بعد ان چاروں کے صرف سر اپنے پاس رکھے باقی اجزاء کو مختلف پہاڑوں پر رکھا اس کے بعد انہوں نے ہر پرندے کو بلایا جس پر ہر پرندے کا ہر حصہ اپنے مقام سے اڑ کر دوسرے اجزاء سے ملنے کے بعد اپنے سر سے آکر جڑ گیا اس طرح سارے پرندے اللہ کے حکم سے زندہ ہو گئے[123]۔

مسئلہ: حضرت عاصم کی روایت ابو بکر اور روایت فضل میں لفظ " جُزْءًا " مہموز مشدد پڑھا گیا ہے اور دیگر قراء نے اسے مہموز مخفف پڑھا ہے[124] اور دونوں قرأتوں کا معنی ایک ہی ہے۔

﴿ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا﴾ بعض علماء کے نزدیک اس کا معنی ہے کہ وہ اپنے پاؤں پر دوڑتے اور چلتے ہوئے آئیں گے کیونکہ اس صورت میں معجزہ بطریق احسن ظاہر ہوتا ہے جب کہ دیگر بعض علماء کے نزدیک پرندے اڑتے ہوئے آئیں گے[125]۔

اشکال: پرندوں کے اڑ کر آنے کا قول صحیح نہیں کیونکہ اڑنے پر "سعی" کا لفظ نہیں بولا جاتا[126]۔

جواب: سعی کا مطلب ہے حرکت میں تیزی لانا اور پرندوں کی حرکت "اڑنا" ہے تو اس صورت میں سعی کا مطلب اسی حرکت (اڑنا) میں تیزی لانا ہے۔

اس آیت سے یہ بھی استدلال کیا گیا ہے کہ حیات کے لیے کوئی بنیادی چیز لازمی نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ہر ہر جزء اور حصے کو زندہ پکارے جانے کے قابل اور حرکت و سعی پر قادر بنا رکھا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ حیات کے لیے کوئی بھی بنیادی اور لازمی چیز نہیں۔

اشکال: قاضی معتزلی فرماتے ہیں کہ یہ آیت تو اس بات کی دلیل ہے کہ حیات کے لیے ایک بنیاد لازمی ہے جب ہی تو اس کے خاتمے کے لیے قطع کرنے اور ٹکڑے کرنے کا حکم دی۔

جواب: یہ بات درست نہیں کیونکہ کسی چیز کی موجودگی اس کے لازمی ہونے کی دلیل نہیں البتہ اس کی کسی ایک موقع پر بھی غیر موجودگی اس کے غیر لازم ہونے کی دلیل ہوتی ہے، اس آیت میں تو اس بات کی دلیل ہے کہ یہ اجزاء قطع کیے جانے اور ٹکڑے ٹکڑے کیے جانے کے باوجود پکار کو سمجھتے ہیں اور چلنے کی طاقت بھی رکھتے ہیں جس سے واضح ہو گیا کہ حیات کے لیے کوئی بھی بنیادی لازمی چیز نہیں ہے۔

﴿وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ "عزیز" کا معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ تمام ممکنات پر غالب ہے اور "حکیم" کا معنی یہ ہے کہ وہ تمام امور کے انجام اور نتائج کو جاننے والا ہے۔

﴿ وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِنْ أَنفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (261)﴾

ترجمہ : جو لوگ اپنا مال اللہ کی راہ میں خرچ کرتے ہیں ان کے مال کی مثال اس دانے کی سی ہے جس سے سات بالیں اگیں اور ہر ایک بال میں سو سو دانے اگیں اور اللہ جس کے اجر کو چاہتا ہے اور زیادہ کرتا ہے اور اللہ کشائش والا ہے سب کچھ جاننے والا ہے.

ربط آیات : مبدأ اور معاد کے اصول اور ان کے متعلقہ دلائل ضروریہ بیان کرنے کے بعد اب یہاں سے اللہ تعالیٰ احکام شرعیہ بیان کرتے ہیں۔

مسئلہ: اس آیت کی متعدد تفسیریں کی گئی ہیں:

تفسیر اول : قاضی معتزلی فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے آیت ﴿ مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ [127] ﴾ میں صدقہ کا اجمالی طور پر "اضعاف کثیرہ" یعنی بے شمار گنا ملنے کا ذکر کیا اس آیت میں اس کی تفصیل کر دی ہے[128] ان دونوں آیات کے دوران اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت حیات و موت کے دلائل ذکر کر دیئے جن کے بغیر اللہ تعالیٰ کی راہ میں خرچ کرنا آسان نہ ہوتا کیونکہ جزاء و سزا دینے والے کی غیر موجودگی میں انفاق ہی کیا دیگر عبادات بھی بے معنی ہو کر رہ جاتیں، گویا اس آیت میں اللہ تعالیٰ انفاق کرنے والے کو بتانا چاہتے ہیں کہ اے انسان! تجھے اس بات کا بخوبی علم ہے کہ میں نے تجھے پیدا کیا اور دیگر انعامات سے نوازا، تجھے میری جزاء و سزا کا بھی علم ہے اس لیے تجھے انفاق فی سبیل اللہ کرتے رہنا چاہیے کیونکہ میری ذات انتہائی قلیل کا بدلہ انتہائی کثیر سے دیتی ہے اس کی مثال سنو! جیسے ایک بیج کے دانے سے سات خوشے اور ہر خوشے میں سو دانے پیدا ہوتے ہیں اس طرح تیرے ایک کو بھی سات سو گنا تک کر دیا جائے گا۔

تفسیر دوم: علامہ اصم فرماتے ہیں اللہ تعالیٰ نے حضور ﷺ کی تصدیق کا حکم دینے کے بعد انفاق کی مثال بھی بیان کر دی تاکہ دین کی خاطر جان اور مال دونوں کی قربانی کی ترغیب دی جائے[129]۔

تفسیر سوم: اللہ تعالیٰ نے یہ پہلے ہی بیان کر دیا تھا کہ "اللہ تعالیٰ مومنوں کا ولی ہے اور کفار کے ولی طاغوت ہیں" اب یہاں انفاق فی سبیل اللہ اور انفاق فی سبیل الطاغوت کی مثال دی گئی ہے[130]۔

مسئلہ: اس آیت میں اضمار ہے اصل کلام اس طرح ہے: مثل صدقات الذين ينفقون أموالهم كمثل حبة اور بعض کے نزدیک عبارت اس طرح ہے: مثل الذين ينفقون أموالهم كمثل زارع حبة [131]۔

مسئلہ: ﴿ينفقون أموالهم في سبيل الله﴾ سے مراد في دين الله (دینی امور میں) ہے بعض کے نزدیک یہاں خاص انفاق برائے جہاد مراد ہے[132] اور بعض دیگر کے نزدیک انفاق کے تمام امور مراد ہیں[133]

اس میں دین کی خاطر ہجرت، جہاد میں اپنی ذات پر خرچ کرنااور دوسروں پر خرچ کرناسب شامل ہے اور بعض حضرات نے اس سے صدقات کااس کے مصارف پر خرچ کرنامراد لیاہے انفاق کی یہ تمام صورتیں " فی سبیل اللہ" میں شامل ہیں۔

اشکال : کیاسات سودانوں کا کوئی خوشہ ہوتا بھی ہے؟

جواب اول: اگر کسی منافع کے حصول کے خواہشمند کو پتہ چلے ایک دانے کی کاشت سے سات سودانے حاصل ہو سکتے ہیں تو وہ لازمی یہ کام کرے گااور اس میں کوتاہی نہیں برتے گااسی طرح آخرت کے طالب کو اگر علم ہو جائے کہ ایک کے بدلہ دس، سو یاسات سو ملتے ہیں تو وہ بھی لازمی حاصل کرنے کی کوشش کرے گا یہاں صرف یہ سمجھانا مقصود ہے خواہ سودانوں کا خوشہ دنیا میں نہ بھی نظر آئے اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔یہ امام قفال کا قول ہے اور بہت ہی زبردست بات کی ہے.

جواب دوم: باجرہ کے خوشہ میں سات سودانے دیکھے گئے ہیں۔ مگر یہ جواب انتہائی رکیک قسم کا ہے۔

مسئلہ: ابو عمر، حمزہ اور کسائی "أنبتت سبع سنابل" کی تاءاور سین میں ادغام کرتے ہیں کیونکہ یہ حروف مہموسہ ہیں[134] اور دیگر حضرات اصل کی بناء پر اظہار کرتے ہیں[135]۔

﴿ واللہ یضاعف لمن یشاء ﴾ اس میں تضاعف "بڑھنے" کی مقدار بیان نہیں کی گئی اور نہ ہی یہ بیان کیا گیا ہے کہ کس کا صدقہ بڑھے گااس لیے ممکن ہے کہ سب کا صدقہ بڑھے یا صرف اخلاص کے ساتھ خرچ کرنے والوں کا ہی بڑھایا جائے یااللہ کی اطاعت اس کی قبولیت میں اضافہ کا سبب ہو۔

﴿واللہ واسع علیم﴾ یعنی اللہ تعالیٰ انسان کو اس کی جود و سخاوت پر اس کے صدقات کے تناسب سے اجر دینے والا ہے اور استحقاق کی کیفیت کا بھی علم رکھتا ہے اور کن صورتوں میں صدقہ کرنے والے کا عمل ضائع نہ ہو گا اس کا بھی علم ہے۔

﴿ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلا أَذىً لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾(262)

ترجمہ: جو لوگ اپنامال اللہ کے راستے میں صرف کرتے ہیں پھر اس کے بعد نہ اس خرچ کا کسی پر احسان رکھتے ہیں اور نہ کسی کو تکلیف دیتے ہیں اس کا صلہ ان کے پروردگار کے پاس تیار ہے اور قیامت کے روز ان کو کچھ خوف ہو گا اور نہ وہ غمگیں ہوں گے۔

ربط آیات: چونکہ اللہ تعالیٰ کے راستے میں مال خرچ کرنے کا عظیم ثواب ہے اس لیے یہاں وہ معاملات بیان کیے جارہے ہیں جن کی بدولت یہ ثواب زیادہ عرصہ تک ملتا رہے ان معاملات میں احسان جتلانا اور اذیت دینا شامل

ہے۔

شان نزول: یہ آیت حضرت عثمان اور حضرت عبد الرحمن بن عوف کے بارے میں نازل ہوئی جنہوں نے غزوہ تبوک کے موقع پر لشکر اسلام کی مدد کی تھی۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ایک ہزار اونٹ پالانوں سمیت اور ایک ہزار دینار دیئے تھے جس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں دعاء دی تھی اے اللہ! میں عثمان سے راضی ہو چکا ہوں تو بھی ان سے راضی ہو جا[136] اور عبد الرحمن بن عوف نے اپنا آدھا مال چار ہزار دینار صدقہ کر دیئے تھے جس پر یہ آیت نازل ہوئی[137]

مسئلہ: بعض مفسرین کا خیال ہے کہ دیگر آیات اپنی ذات پر خرچ کرنے کے بارے میں اور یہ آیت دوسروں پر خرچ کرنے کے بارے میں ہے جس میں یہ بتایا گیا ہے کہ غیر پر صدقہ کرنا نہایت عظیم کار ثواب ہے بشرطیکہ اس کے بعد احسان جتلانے اور اذیت دینے سے اجتناب کیا جائے۔

امام قفال فرماتے ہیں کہ اپنی ذات پر بھی خرچ کرنے میں اس شرط (احسان اور اذیت) کا احتمال ہو سکتا ہے وہ اس طرح کہ کوئی مسلمان اپنی ذات پر خرچ کرتے ہوئے رضاء خداوندی کے لیے (جہاد پر) نکل جائے اور پھر حضور ﷺ اور دیگر مسلمانوں پر احسان جتلائے کہ اگر میں شریک نہ ہوتا تو کمی رہتی یا کسی دوسرے مسلمان کو کہتا پھرے کہ تم سست ہو تمہارے جہاد پر آنے کا کیا فائدہ وغیرہ۔

مسئلہ: لفظ« من» کے متعدد معنٰی ہیں:

معنی اول: انعام کرنا کلام عرب میں کہا جاتا ہے " قد من الله على فلان کہ اللہ نے فلان پر احسان کیا لفلان علي منة فلاں کے مجھ پر احسانات ہیں۔ابن الانباری شاعر کہتا ہے:

فمني علينا بالسلام فإنما ... كلامك ياقوت ودر منظم[138]

اسی طرح حدیث میں ہے«ما من الناس أحد أمن علينا في صحبته ولا ذات يده من ابن أبي قحافة» تمام جانی اور مالی تعاون میں حضرت ابو بکر سے زیادہ مجھ پر کسی کے احسانات نہیں[139]۔

معنی دوم: حق کی ادائیگی میں کمی یا کٹوتی کرنا جیسا کہ قرآن میں ہے﴿ وإن لك لأجرا غير ممنون﴾[140] یعنی آپ کا بدلہ بغیر کسی کمی اور کٹوتی کے ہوگا اور موت کو بھی اسی وجہ سے« منون » کہا جاتا ہے کہ وہ عمر اور عذر کم کرتی ہے اسی طرح«منة » بھی نعمت میں کمی اور تکدر کا سبب بنتی ہے اور اہل عرب انعامات پر احسان نہ جتلانے والے کی تعریف کرتے تھے جیسا کہ شاعر کہتا ہے:

زاد معروفك عندي عظما ... أنه عندي مستور حقير

تتناساه كأن لم تأته ..... وهو في العالم مشهور كثير[141]

ترجمہ: مجھ پر تیری بہت ہی عظیم نیکی ہے اگرچہ تیرے ہاں معمولی اور حقیر ہے... تم تو اسے اس طرح بھول جاتے ہو گویا کہ تم نے کی ہی نہیں حالانکہ یہ جہاں بھر میں مشہور ہو چکی ہے۔

گویا« من »کسی سے اپنے سلوک کے اظہار کو کہتے ہیں اور «اذی »اپنے صدقہ کی وجہ سے کسی کو پریشان کرنا اور اذیت دینا مراد ہے۔

احسان جتلانا متعدد وجوہات کی وجہ سے ناپسندیدہ ہے:

وجہ اول: فقیر اپنی ضرورت اور حاجت کی وجہ سے بوجھل دل کے ساتھ بغیر احسان اٹھائے صدقہ لیتا ہے لیکن جب صدقہ لینے والا اپنے اس میں عطیہ کے اظہار وغیرہ کو بھی شامل کر دیتا ہے تو فقیر کا دل مزید غمزدہ اور پریشان ہو جاتا ہے گویا یہ نفع کے بعد نقصان پہنچانے کے مترادف ہو گا۔

وجہ دوم: احسان جتلانے کی شہرت ضرورت مند اور محتاج افراد کے صدقہ لینے میں رکاوٹ بنتی ہے۔

وجہ سوم: صدقہ کرنے والے کو چاہیے کہ اللہ تعالیٰ کے انعام کی قدر کرے اور یہ سمجھے کہ یہ بھی اللہ تعالیٰ کا انعام ہے کہ اس نے خرچ کرنے کی توفیق اور موقع عطا فرمایا اور اسے اس بات سے ڈرنا چاہیے کہ کوئی ایسی حرکت نہ ہو جائے جس کی وجہ سے اس کے صدقہ کی قبولیت میں رکاوٹ ہو اس احساس کے پیدا ہونے سے وہ احسان نہیں جتلائے گا۔

وجہ چہارم: اصل راز کی بات تو یہ ہے کہ اگر اسے یہ علم ہو جائے کہ اللہ تعالیٰ ہی نے اسے صدقہ کی توفیق عنایت کی ہے اور اس کے راستے سے رکاوٹیں ختم کی ہیں تو حقیقی عطیہ کرنے والا بندہ نہ ہوا بلکہ یہ تو اللہ تعالیٰ ہیں اور اس بات کا یقین کرنے والے کا دل نور خداوندی سے منور ہو جاتا ہے ورنہ اگر کوئی جسمانی ظاہری اسباب پر ہی نظر رکھتا ہو تو حقیقی اسباب کی معرفت سے محروم رہتا ہے جس کی وجہ سے وہ درجہ حیوانیت تک گر جاتا ہے جو کبھی محسوسات اور اسباب سے آگے تک کی رسائی حاصل نہیں کر سکتا۔

لیکن درست وہی بات ہے جو اس سے قبل ہم بیان کر چکے ہیں (کہ صدقہ کرنے کی وجہ سے اذیت دینا مراد ہے) مثلاً کوئی کسی محتاج اور فقیر کو صدقہ دینے کے بعد طنز کرے اور گھٹیا سلوک کرے تو اس کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں جو صدقہ کے بعد احسان نہ جتلائے کسی قسم کی ایذاء اور دکھ نہ دے اسے ثواب عظیم ملے گا۔

اشکال: بظاہر الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ صدقہ کا ثواب اسی صورت میں ضائع ہو گا جب دونوں کام (اذیت اور احسان جتلانا) کیئے جائیں صرف ایک کام سے ثواب ضائع نہ ہو گا۔

جواب: ﴿لا يتبعون ما أنفقوا منا ولا أذى﴾ تو اس شرط کا مقتضی ہے کہ کوئی ایک کام بھی نہ ہو۔

مسئلہ: معتزلہ کہتے ہیں کہ اس آیت سے معلوم ہوا کہ گناہ کبیرہ سے اعمال صالحہ ضائع ہو جاتے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ صدقہ کا ثواب اسی صورت میں باقی رہے گا جب دونوں گناہوں سے باز رہے اگر اس کے باوجود ثواب ہو تو اس شرط کا کوئی فائدہ نہ ہوا[142]۔

جواب : آیت کا مطلب یہ ہے کہ ان دونوں کاموں کے کرنے سے صدقہ برائے حصول ثواب رہا ہی نہیں بلکہ یہ صدقہ برائے اذیت واحسان تھا جس کا ثواب تو ہوتا ہی نہیں ضائع کہاں سے ہو گیا۔

معتزلہ کا اعتراض : علامہ قاضی فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے تو صدقہ کا صحیح ہونا بیان کیا ہے اسی لیے تو فرمایا ہے ﴿لا یتبعون ما أنفقوا منا ولا أذی﴾ کہ وہ صدقہ کے بعد غلط کام نہیں کرتے اس میں لفظ "ثم" ہے جو کہ تراخی کے لیے آتا ہے جس کا مطلب یہ ہو گا کہ انفاق کے بعد دیگر امور کا نہ ہونا ہی موجب ثواب ہے (اور ان امور کا ہونا مبطل ثواب ہو گا) کیونکہ یہ شرط (عدم احسان اور عدم ایذاء) ہی اس بات کی مقتضی ہے کہ مؤثر (عدم احسان اور عدم ایذاء) کے وجود تک متاثر (صدقہ) حاصل اور موجود تھا۔

جواب اول : اگرچہ "احسان اور اذیت" کا ذکر انفاق سے متأخر ہے لیکن اس کے باوجود یہ اس بات کی دلیل ہے انفاق کے وقت ہی سے وہ اللہ تعالیٰ کی رضاء کے لیے نہ تھا بلکہ وہ ریا اور شہرت کے لیے تھا جس کی وجہ سے یہ موجب ثواب ہو سکتا ہی نہیں۔

جواب دوم : اگرچہ یہ شرط متاخر ہے لیکن یہ بھی تو کہا جا سکتا ہے کہ مؤثر کی تاثیر مابعد شرائط پر موقوف ہے جیسا کہ اصحاب موافاۃ کا مسلک ہے اس کی تشریح علم کلام میں دیکھی جا سکتی ہے [143]۔

مسئلہ: اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ احسان جتلانا اور اذیت دینا گناہ کبیرہ ہے جس کی وجہ سے اس عظیم نیکی کے عظیم ثواب سے محروم ہو جاتا ہے۔

﴿ لَهُمْ أَجْرُهُمْ ﴾

مسئلہ: اس آیت سے معتزلہ نے استدلال کیا ہے کہ نیک اعمال کا بدلہ دینا اللہ تعالیٰ پر لازمی ہے لیکن دیگر علماء امت کے نزدیک بدلہ عمل کی وجہ سے نہیں مل رہا بلکہ یہ تو وعدہ خداوندی کے سبب مل رہا ہے کیونکہ عمل تو بندے پر لازمی ہے اور کسی لازم اور واجب کی ادائیگی سے اجر لازمی تو نہیں ہو جاتا [144]۔

مسئلہ: علماء امت نے اس سے استدلال کیا ہے کہ گناہ کبیرہ کے ارتکاب سے نیک اعمال مکمل طور پر ضائع اور ختم نہیں ہوتے کیونکہ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کو مطلق اجر تو حاصل تھا یعنی ان کے گناہ کبیرہ کے ارتکاب کے بعد بھی ان کو اجر حاصل تھا۔

مسئلہ: امت مسلمہ کا اتفاق ہے کہ "لَهُمْ أَجْرُهُمْ" عدم کفر کے ساتھ مشروط ہے اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ عام لفظ بول کر خاص مراد لیا جا سکتا ہے [145] اس صورت میں کسی بھی عام لفظ کی اپنے مفہوم کلی پر دلالت کلیہ قطعیہ نہیں ہو گی اس سے معتزلہ کے بے شمار دلائل از خود ناقابل استدلال ہو گئے کیونکہ وہ بلا استثناء مفہوم کلی مراد لیتے ہیں (حالانکہ ہر عام میں کچھ استثناء اور خصوصی امور ممکن ہو سکتے ہیں)۔

﴿ وَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ کے مطلب میں متعدد اقوال ہیں:

قول اول: ان کا صدقہ ضائع نہیں ہوگا بلکہ اس کا پورا اجر قیامت کو ملے گا انہیں یہ خوف بھی نہیں ہوگا کہ اجر تو موجود ہے مگر ملے گا نہیں اور نہ ہی اس بات کا اندیشہ ہوگا کہ اجر ہی نہیں ہے جیسا کہ قرآن میں ﴿ وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلا يَخافُ ظُلْماً وَلا هَضْماً [146] ﴾ [147]۔

قول دوم: ان کو قیامت کے دن عذاب سے بالکل خوف نہ ہوگا جیسا کہ قرآن میں ہے ﴿ وَهُمْ مِنْ فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ آمِنُونَ [148] ﴾ اور دوسری جگہ ہے ﴿ لَا يَحْزُنُهُمُ الْفَزَعُ الْأَكْبَرُ [149] ﴾ [150]۔

﴿ قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذًى وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ (263) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ (264) وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِنْ لَمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (265) ﴾

ترجمہ: اچھی بات کرنا اور درگزر کرنا بہتر ہے اس خیرات سے جس کے بعد ایذا دینا ہو، اور اللہ بے نیاز بُردبار ہے۔اے ایمان والو! اپنے خیرات احسان جتلا کر اور ستا کر ضائع نہ کرو، اس شخص کی طرح جو اپنا مال لوگوں کے دکھلاوے کو خرچ کرتا ہے اور اللہ پر اور آخرت کے دن پر ایمان نہیں رکھتا، پس اس کی مثال اس صاف پتھر جیسی ہے جس پر مٹی ہو، پھر اس پر تیز بارش برسے تو اسے چھوڑ دے بالکل صاف، وہ اس پر کچھ قدرت نہیں رکھتے جو انہوں نے کمایا اور اللہ راہ نہیں دکھاتا کافروں کو .اور (ان کی) مثال جو اپنے مال خرچ کرتے ہیں خوشنودی حاصل کرنے کو اللہ کی، اور اپنے دلوں کے ثبات و یقین کو، (ایسی ہے) جیسے بلندی پر ایک باغ ہے اس پر تیز بارش پڑی تو اس نے دگنا پھل دیا، پھر اگر تیز بارش نہ پڑی تو پھوار (ہی کافی ہے)، اور اللہ جو تم کرتے ہو دیکھنے والا ہے۔

قول معروف: ایسا قول جسے دل قبول کرے اور اسے کسی قسم کی گرانی نہ ہو یعنی سائل کو اچھے اور مناسب طریقے سے جواب دے حضرت عطاءؒ فرماتے ہیں کہ سائل کو بہتر یقین دہانی کرادے [151]۔

﴿ مَغْفِرَةٌ ﴾ کے مطلب کے بارے میں متعدد اقوال ہیں:

قول اول: کبھی کبھار سائل خالی ہاتھ واپس کئے جانے پر نازیبا الفاظ کہہ دیتا ہے جس کو معاف اور درگزر کرنے کا

حکم دیا گیا ہے [152]۔

قول دوم : مناسب اور اچھے طریقے سے سائل کو واپس کرنے پر بشارت کی اطلاع ہے [153]۔

قول سوم : فقیر و محتاج کی پردہ دری نہ کرے اس سے اس فقیر و محتاج کو معاف رکھے [154]۔

قول رابع: قول معروف کا خطاب مسئول (جس سے سوال کیا جارہا ہے) سے ہے کہ وہ سائل کو مناسب طریقے سے واپس کرے اور مغفرت کا خطاب سائل سے ہے کہ وہ وہ خالی ہاتھ واپس کرنے پر مسئول کو معذور سمجھے اور معاف کردے کیونکہ ممکن ہے کہ وہ اس وقت صدقہ کرنے کی پوزیشن میں ہی نہ ہو [155]۔

﴿ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذًى ﴾

قول معروف اس صدقہ سے کہیں بہتر ہے جس کے بعد سائل کو اذیت دی جائے کیونکہ صدقہ دینے کے بعد اذیت دینے سے نفع اور ضرر دونوں اکٹھے ہوگئے اور بسا اوقات ضرر کی موجودگی میں نفع نہیں حاصل کیا جاسکتا تو ثواب ہی نہ ملا لیکن قول معروف میں تو نفع ہی نفع ہے کیونکہ اس کا مقصد تو کسی مسلم کے دل کو خوش کرنا ہے یہاں ضرر ممکن ہی نہیں اس بناپر اس صدقہ سے تو قول معروف ہی بہتر ہے۔

فائدہ: بعض علماء کا خیال ہے کہ یہ آیت نفلی صدقات کے بارے میں ہے کیونکہ واجب صدقات کو روکا جاسکتا ہے نہ ہی سائل کو خالی ہاتھ واپس کیا جاسکتا ہے [156] مگر یہ درست نہیں کیونکہ اس کے باوجود اس سے صدقات واجبہ مراد لیے جاسکتے ہیں کیونکہ بعض دفعہ کسی دوسرے سائل اور فقیر کو صدقہ دینے کا ارادہ ہوتا ہے۔

﴿ وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ ﴾ « غنی » اللہ تعالیٰ بندوں کے صدقہ سے بے پرواہ ہے اس نے تو تمہارے ثواب کی خاطر حکم دیا ہے « حلیم » انتہائی تحمل والا ہے جو صدقہ کرنے کے بعد احسان جتلائے یا اذیت دے اسے بھی فورا نہیں پکڑتا یہ آیت خدا کی جانب سے وعید اور دھمکی ہے۔

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ﴾

ربط آیات : چونکہ اس سے قبل صدقہ مع اذیت اور صدقہ بغیر اذیت کا بیان تھا اب ان دونوں کی الگ الگ وضاحت اور مثال بیان کی جارہی ہے۔

مسئلہ: علامہ قاضی فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے احسان جتلانے اور اذیت دینے پر صدقہ باطل کرنے کی تاکید کردی ہے جس سے فرقہ مرجئہ [157] کے اس شبہ کا خاتمہ ہوجاتا ہے کہ صدقہ کا عمل واقع ہوجانے کے بعد اس کے باطل ہونے کا کیا مطلب ؟ کیونکہ باطل ہونے سے اس صدقہ کا اجر وثواب مراد ہے جو ابھی تک اسے ملا ہی نہیں ہے [158]۔

دو مثالیں اس موقع پر احسان اور اذیت سے صدقہ کے ضائع ہونے کی دو مثالیں بیان کی گئیں ہیں:

مثال اول : اس کافر کے صدقہ کا ذکر ہے جو اللہ تعالیٰ اور روز آخرت پر ایمان رکھتا ہی نہیں محض ریاکاری کے لیے صدقہ کرتا ہے اس کے صدقہ کے ضائع ہونے کی وجہ واضح ہے اور اس کی مثال بیان کی گئی جیسے ایک صاف پتھر یا چٹان پر مٹی اور غبار کی تہہ چڑھ جائے مگر جب موسلا دھار بارش برسی اس کا مکمل صفایا ہو گیا، بعینہ یہاں بھی کافر پر صدقہ کی تہہ تو چڑھ گئی (دور سے بڑا سخی نظر آتا ہے) مگر کفر یہ اعمال کی بارش نے اس ساری تہہ کا صفایا کر دیا اسی طرح احسان اور اذیت بھی صدقہ کی تہہ کو موسلا دھار بارش کی طرح بہالے جاتے ہیں۔

معتزلہ کا نظریہ: علامہ جبائی [159] فرماتے ہیں اس سے یہ مسئلہ واضح ہو گیا کہ کفر سے تمام اعمال ضائع ہو جاتے ہیں اور اس کی عقلی دلیل بھی ہے کہ نیک اعمال کا بدلہ ثواب یعنی ہمیشہ کی عزت ملے گی اور اعمال بد کا بدلہ سزا ہے کہ اسے ہمیشہ کی ذلت ملے گی اور اگر اعمال بد سے نیک اعمال ضائع نہ ہوتے ہوں تو ان اعمال بد کی وجہ سے اس کا بدلہ ہمیشہ ذلت اور نیک اعمال کی وجہ سے اس کا بدلہ ہمیشہ کی عزت ملے گی اور ایک ہی فرد کا نقیضین (دو متضاد چیزوں) کا مستحق ہونا محال ہے کہ اسے بیک وقت عزت اور ذلت مل جائیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ اگر اعمال بد کی وجہ سے اس کے نیک اعمال ضائع نہ ہوں تو ان اعمال بد پر سزا ملنا انصاف ہے مگر اس سزا کی وجہ سے اس کے نیک اعمال کے ثواب میں روکاوٹ پیدا ہو گی اور یہ ظلم ہے اور ایک عین عدل و انصاف کا کام ہی ظلم قرار پائے یہ بھی محال ہے [160]۔

اہل سنت کا نظریہ: علماء اہل سنت فرماتے ہیں کہ ﴿لَا تُبْطِلُوا﴾ سے ثبوت ثواب کے بعد اس کا خاتمہ مراد نہیں بلکہ اس عمل کا سراسر بطلان مراد ہے کیونکہ جو عمل غیر اللہ کے لیے کیا جائے وہ ابتداء ہی سے باطل قرار پائے گا [161]۔

معتزلہ کے دلائل کے جوابات:

جواب اول : اگر نافی (خاتمہ کرنے والا مراد بعد میں پیش آنے والی حالت) اور طاری (آنے اور چھا جانے والا مراد ابتدائی حالت اور صورت) میں منافات (تضاد) نہ ہو تو طاری کے آنے سے نافی کا زوال لازم نہ آئے گا (کیونکہ دونوں میں کوئی منافات ہی نہیں ایک کا وجود دوسرے کے عدم کو مستلزم نہیں تو دوسرا آئے یا نہ آئے اول موجود رہ سکتا ہے) اور اگر ان دونوں کے درمیان منافات ہو تو طاری کے اندفاع (خاتمہ) کے بجائے نافی کا زوال بہتر ہو گا کیونکہ رفع سے دفع آسان ہے [162]۔

جواب دوم : کسی طاری کے آنے سے کسی چیز کا باطل ہونا ہر صورت میں محال ہے کیونکہ کوئی بھی طاری ماضی کے کسی وجود میں موجود کسی چیز کو باطل تو اس لئے نہیں کر سکتا کہ وہ قصہ پارینہ بن چکا ہے اور اب موجود ہی نہیں اور معدوم کو معدوم کرنا محال ہے۔ اور حال میں کسی چیز کو باطل کرنا بھی محال ہے کیونکہ موجود فی الحال کو معدوم فی الحال کرنے سے عدم اور وجود میں اجتماع لازم آئے گا۔ اور مستقبل میں موجود کسی وجود کو باطل کرنا بھی محال ہے کیونکہ مستقبل کا وجود فی الحال تو معدوم ہی ہے اور معدوم کو باطل کرنا ممکن ہی نہیں۔

جواب سوم : طاری کے آنے کی شرط نافی کا زوال ہے اور اگر نافی کے زوال کا سبب طاری کا آنا ہو تو دور [163] لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔

جواب چہارم: جب عقاب (سزا) طاری ہو گیا اور ثواب کا خاتمہ ہو گیا اب یہ ثواب بھی طاری کا کوئی حصہ ختم کر سکتا ہے یا نہیں ابو ہاشم [164] کہتے ہیں کہ یہ ثواب بھی طاری کا کچھ حصہ ختم کر سکتا ہے اور اسی کو موازنہ کہتے ہیں اور ابو علی جبائی کہتے ہیں کہ ثواب طاری کا کوئی بھی حصہ ختم نہیں کر سکتا اور یہ دونوں قول باطل ہیں۔ پہلا قول اس لئے باطل ہے کہ اس میں ہر ایک کے عدم کے لئے دوسرے کا وجود لازمی قرار پاتا ہے اگر بیک وقت دونوں معدوم ہوں تو اس کے لئے دونوں کا بیک وقت وجود بھی لازمی ہو گا کیونکہ یہ عدم کی علت بن چکے ہیں اور ایک ہی وقت دونوں کا وجود اور عدم محال ہے۔

دوسرا قول اس لئے باطل ہے کہ جب عقاب طاری نے ثواب کا خاتمہ کر دیا اور اس گزشتہ ثواب کا اس عقاب طاری کے ازالہ میں کسی قسم کا کوئی کردار نہیں تو گویا گزشتہ ثواب کے موجب اعمال کا کسی قسم کا کوئی فائدہ ہی نہ ہوا اور یہ قرآن کے خلاف ہے کیونکہ ارشاد خداوندی ہے جس نے ذرہ برابر بھی خیر کا عمل کیا اسے اس کا فائدہ ہو گا [165] اور یہ خلاف عدل بھی ہے کہ انسان نے اطاعت اور عبادت کی مشقت برداشت کی مگر اسے اس کا کسی قسم کا کوئی فائدہ نہ ملا یعنی ثواب ملا نہ عقاب کم ہوا۔

جواب پنجم : آپ کے نزدیک گناہ صغیرہ ثواب کے صرف کچھ ہی اجزاء ضائع کرتا ہے اور یہ بات محال ہے کیونکہ استحقاق کے جملہ اجزاء کی ماہیت یکساں اور مساوی ہوتی ہے لہذا اس کا بعض اجزاء کے لئے مؤثر ہونا اور دیگر بعض کے لئے غیر مؤثر ہونا ترجیح بلا مرجح [166] ہے اور یہ محال ہے لہذا گناہ صغیرہ یا تو تمام استحقاقات (ثواب) کے خاتمہ کا سبب قرار پائے گا اور یہ صورت بالاتفاق باطل ہے یا پھر گناہ صغیرہ کسی بھی ثواب کو ضائع کرنے کا سبب نہیں بنے گا اور یہی بات درست ہے۔

جواب ششم : اگر عقاب طاری (سزاء اعمال) ثواب اعمال سے زیادہ ہو تو سوال یہ پیدا ہو گا کہ اس ثواب کو عقاب طاری کے کچھ اجزاء نے (ثواب کے تناسب سے) باطل کیا ہے یا ایک مکمل عقاب نے (اپنے تناسب سے کم) ثواب کو باطل کیا ہے دونوں صورتیں باطل ہیں۔ پہلی صورت اس لئے باطل ہے کہ عقاب کے جملہ اجزاء کی ماہیت مساوی ہوتی ہے اس کے صرف کچھ اجزاء کی تاثیر کی خصوصیت ترجیح بلا مرجح ہے اور یہ محال ہے۔

دوسری صورت اس لئے باطل ہے کہ ایک ثواب ضائع کرنے کے لئے دو عقاب اکٹھے ہو گئے (چونکہ ثواب عقاب سے کم ہے لہذا ثواب کو ضائع کرنے لئے اسی کے تناسب سے عقاب درکار ہو گا اور عقاب زیادہ ہے تو عقاب کا کون سا حصہ ثواب کو ضائع کرے گا دونوں حصے مساوی صلاحیت رکھتے ہیں ان دو حصوں کو دو مستقل عقاب شمار کیا گیا ہے) اور دونوں اس ثواب کو باطل کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں اس صورت میں ایک اثر (ایک ثواب) کے لئے دو مستقل مؤثر اکٹھے

ہو گئے اور یہ بھی محال ہے کیونکہ یہ دونوں ایک دوسرے سے مستغنی (اور مستقل) ہو کر بھی ایک دوسرے کے محتاج بنے ہوئے ہیں[167]۔

جواب ہفتم : ان دونوں استحقاقات (نافی اور طاری) میں منافات ہی نہیں جیسے کسی مالک نے اپنے نوکر کو مال کی حفاظت کا حکم دیا مگر اس دوران مالک کا دشمن آ گیا جس نے مالک کو قتل کرنا چاہا اس پر نوکر نے مالک کا دفاع کرتے ہوئے دشمن کو قتل کر دیا اب اس کا یہ کارنامہ قابل تعریف کہلائے گا کہ اس نے اپنے مالک کا تحفظ کیا لیکن اس نے مال کی حفاظت تو اس دوران نہیں کی کیا اس حیثیت سے وہ قابل مذمت قرار پائے گا؟ حالانکہ دونوں استحقاق مستقل طور پر ثابت شدہ ہیں لہذا ایسے مواقع پر کسی ایک استحقاق کو کالعدم قرار دئے جانے کے بجائے دونوں استحقاقات کو موجود قرار دے کر ترجیح اور پسندیدگی پر عمل کیا جاتا ہے۔

جواب ہشتم : اگر اس استحقاق عقاب کا سبب اور موجب گذشتہ اعمال ہیں تو پھر کیا ان اعمال کے مستحق عقاب ہونے میں اس طاری کا کوئی اثر اور کردار تھا یا نہیں؟ پہلی صورت تو محال ہے کیونکہ اعمال تو زمانہ گذشتہ میں سرانجام دیئے گئے اور اگر اس طاری کا ان اعمال میں کوئی اثر اور کردار تسلیم کیا جائے تو اس عمل کی تاثیر زمانہ گذشتہ میں بھی تسلیم کرنی پڑے گی اور یہ محال ہے اور اگر طاری کا کوئی کردار نہ ہو تو استحقاق عقاب کو آزادانہ حیثیت میں موجود ماننا پڑے گا۔

اشکال : طاری کی گذشتہ زمانہ کے اعمال میں تاثیر کیوں منع ہے؟

جواب: طاری کے لئے فعل سابق کے مقتضی کے مطابق عمل کرنا ممکن نہیں کیونکہ ماضی میں مؤثر ہونا محال ہے۔

جواب نہم : معتزلہ کے نزدیک صرف ایک شراب کا گھونٹ ستر سالہ بے ریاء عبادت کو ضائع کر دیتا ہے یہ تو محال ہے کیونکہ ستر سالہ عبادت کا ثواب ایک گناہ سے زیادہ ہے اور مقدار قلیل مقدار کثیر کو ضائع نہیں کر سکتی۔

اعتراض : علامہ جبائی فرماتے ہیں کہ ایک گناہ کبیرہ تمام عبادات سے بڑا ہو سکتا ہے کیونکہ خدا کی نافرمانی اس کے انعامات اور احسانات کے تناسب سے بڑی ہو گی اور خدا کے انعامات و احسانات تو بے شمار ہیں اس لئے ان تمام انعامات کی ناشکریوں کی تعداد اس کی عبادات کی تعداد سے یقینی زیادہ ہے۔

جواب : یہ بات خلافِ حقیقت ہے کیونکہ دنیا میں بھی اگر کسی آدمی نے کسی بادشاہ کی پچاس سال تک اطاعت کی ہو اور محض ایک جرم سے راندہ درگاہ کر دیا جائے تو ہر ایک اس بادشاہ کو ظالم اور غیر منصف کہے گا اور پھر بادشاہ کی نافرمانی کی نسبت اللہ تعالیٰ کی نافرمانی اس کی قدرت، جلال اور عظمت کے تناسب سے انتہائی معمولی قرار پائے گی لہذا یہ بات تو بالکل عقل ہی کے خلاف ہے کہ ایک گناہ کی وجہ سے زندگی بھر کی اطاعت ضائع ہو جائے۔

جواب دہم : ایک گھڑی کا ایمان اتنا عظیم ہے کہ وہ ستر اور سو سالہ کفر کو ختم کر دیتا ہے اس کو محض ایک گناہ کیسے ختم کر سکتا ہے؟ اور اگر ایمان بھی ساٹھ یا ستر سالہ طویل عرصہ کا ہو تو اس عظیم نیکی کو محض ایک ہی گناہ ختم کر لے گا کیا؟ ان تمام دس جوابات سے واضح ہو گیا کہ معتزلہ کا قول غلط ہے کہ گناہ کبیرہ سے اعمال ضائع ہو جاتے ہیں۔

﴿ لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ ﴾ کے معانی:

معنی اول : صدقہ کو دکھاوے وغیرہ کے ذریعہ ضائع نہ کرو گویا صدقہ ہی نہیں ہوا۔

معنی دوم : پہلے صدقہ کرے اس کے بعد احسان جتلانے اور اذیت دینے سے اس کا ثواب ضائع کردے یہ معنی زیادہ مناسب ہے۔

اس موقع پر اللہ تعالیٰ نے دو مثالیں ذکر کی ہیں۔ پہلی مثال پہلے معنیٰ کے مطابق ہے ارشاد خداوندی ہے ﴿ كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ﴾ « اس شخص کی طرح برباد نہ کردینا جو لوگوں کو دکھاوے کے لیے مال خرچ کرتا ہو» کیونکہ یہ واضح ہے کہ اس کے عمل صدقہ کے وقت ہی ریاء اور کفر موجود تھے جس کی وجہ سے صدقہ کا کسی بھی وقت صحیح ہونا ناممکن قرار پایا اور دوسری مثال دوسرے معنیٰ کے مطابق ہے کیونکہ چٹان پر گرد اور مٹی تو موجود تھی جسے بعد میں برسنے والی بارش نے ختم کردیا یعنی صدقہ ادا کرنے کے بعد احسان جتلانے اور اذیت دینے سے استحقاق ثواب سے محروم ہوگیا۔ لیکن اس موقع پر یہ بات قابل غور ہے کہ اس میں کافر کے صدقہ کی تشبیہ نہیں دی گئی کیونکہ اس کا صدقہ نیت فاسدہ پر مبنی ہوتا ہے جو کہ موجب اجر وثواب ہوتا ہی نہیں۔

اس مثال میں انتہائی گہرائی ہے کیونکہ چٹان پر مٹی اور غبار لگنے سے اس کے ساتھ مکمل طور پر چمٹ نہیں جاتا اور مستحکم و پائیدار بنیادوں پر منسلک نہیں ہو جاتا بلکہ ان کا ہونا نہ ہونا برابر ہوگا۔ اگرچہ ظاہری آنکھ سے چٹان پر مٹی چھائی ہی نظر آئے مگر حقیقت میں ان میں کوئی جوڑ نہیں اسی طرح احسان اور اذیت والا صدقہ بھی بظاہر نظر آتا ہے مگر حقیقت نہیں ہوتا۔

مسئلہ: ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ احسان کرنے سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ پر احسان نہ کرو اور فقیر کو اذیت نہ دو [168]، جب کہ دیگر علماء مفسرین کے نزدیک احسان اور اذیت دونوں کا تعلق فقیر سے ہے اگرچہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے قول میں یہ بھی احتمال ہو سکتا ہے کہ ان کی مراد یہ ہو کہ انسان جب عاجزی اور انکساری سے صدقہ نہ کرے اور خدا تعالیٰ کے فضل و توفیق کا اقرار و اعتراف نہ کرے تو گویا یہ اللہ تعالیٰ پر احسان کر رہا ہے مگر دیگر مفسرین کا معنی واضح اور صاف ہے۔

﴿ كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ﴾ « كَالَّذِي » کے کاف میں دو قول ہیں:

قول اول : یہ محذوف عبارت کا متعلق ہے اصل عبارت یوں ہے « لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى كإبطال الذي ينفق ماله رئاء الناس [169] » جس میں اللہ تعالیٰ یہ بیان کرتے ہیں کہ احسان اور اذیت صدقہ کو اس طرح ضائع کرتے ہیں جس طرح نفاق اور ریاء ضائع کرتے ہیں۔ اس کی مزید وضاحت یہ ہے کہ جس طرح منافق اور ریاء کار اللہ تعالیٰ کی رضاء کے لیے صدقہ نہیں کرتے اسی طرح احسان جتلانے والا اور اذیت دینے والا بھی اللہ کی رضاء کے لئے صدقہ نہیں کرتا کیونکہ اگر وہ اللہ کی رضاء کے لئے صدقہ کرتا تو فقیر پر احسان جتلاتا نہ ہی اسے اذیت دیتا ان دونوں میں اشتراک اور مشابہت کی وجہ رضاء خداوندی کا فقدان ہے۔

قول دوم : « كَالَّذِي » کا کاف محل نصب میں حال واقع ہے۔ عبارت یوں ہوگی « لا تبطلوا صدقاتكم مماثلين الذي ينفق ماله رئاء الناس » تم اپنے صدقات ریاءکاری کرنے والوں کی طرح ضائع مت کرو[170]۔

مسئلہ: « رياء » لفظ « مراءاة » کی طرح مصدر ہے۔کلام عرب میں « راعيته مراعاة ورعاء » کی طرح «رأيته رياء ومراءاة » بولا جاتاہے جب اپنا عمل دوسرے کو دکھایا جائے[171]۔اور اللہ تعالیٰ نے یہاں ایک مثال کے ساتھ ہی دوسری مثال ذکر کردی۔

﴿ فَمَثَلُهُ ﴾ کی ضمیر کے متعلق دو قول ہیں :

قول اول : یہ منافق کی طرف راجع ہے کہ اللہ تعالیٰ احسان جتلانے والے اور اذیت دینے والے کو منافق سے مشابہ قرار دیاہے[172] اور پھر منافق کو پتھر سے مشابہ قرار دیاہے اور فرمایا" وہ صاف چٹان کی طرح ہے "امام اصمعی رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کیا گیاہے[173] کہ صفوان ، الصفا اور الصفوا ایک ہی ہیں لیکن دیگر علماء نحو[174] کے نزدیک صفوان صفوانة کی جمع ہے جیسے مرجان مرجانة اور سعدیٰ سعدانة۔

﴿ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ ﴾ وابل موسلادھار بارش کو کہتے ہیں۔کلام عرب میں وبلت السماء تبل وبلا وأرض موبولة موسلادھار بارش کے معنی میں مستعمل ہے۔

﴿ فَتَرَكَهُ صَلْداً ﴾ " صلد "خشک اور صاف پتھر کو کہتے ہیں اسی سے جبل صلد (صاف پہاڑ) اور ارض صلدہ (صاف زمین) بولا جاتاہے جب وہ پہاڑ چٹیل ہو یا زمین بنجر ہو اسی طرح صلد الزند (چٹیل چقماق) میں بھی مستعمل ہے ۔

اس موقع پر اللہ تعالیٰ نے احسان جتلانے والے ،اذیت دینے والے اور منافق کے لئے مثالیں بیان کی ہیں کیونکہ لوگوں کو ان کے بظاہر نیک اعمال ایسے دکھائی دیتے ہیں جیسے کہیں گرد وغبار کی وجہ سے کوئی چٹان ایک مٹی کا ٹیلہ نظر آرہاہو (جس پر سبزہ اگنے کی امید ہو اور بوقت ضرورت کام آئے) مگر قیامت کے دن یہ سب اعمال ختم ہو جائیں گے کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کی رضاء کے لیے نہیں ہوں گے جس طرح موسلادھار بارش چٹان سے غبار اور مٹی کو دھو کر رکھ دیتی ہے۔

معتزلہ کہتے ہیں کہ اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ صدقہ سے اجر وثواب مل گیا تھا مگر اس کے بعد احسان اور اذیت نے سارا اجر اکارت کردیا جیسے بارش چٹان سے مٹی صاف کردیتی ہے۔

اس موقع پر اعمال کو مٹی سے تشبیہ دی گئی اس میں دو قول ہیں:

قول اول : ہمارے نزدیک ظاہری اعمال مٹی کی طرح اور احسان جتلانا،اذیت دینا اور منافقت کرنا چٹیل چٹان کی طرح اور روز قیامت موسلادھار بارش کی طرح ہے[175]۔

قول دوم : معتزلہ کے نزدیک احسان جتلانا اور اذیت دینا موسلا دھار بارش کی طرح ہے[176]۔

قول سوم : علامہ قفال رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس میں ایک اور احتمال بھی ہے کہ لوگوں کے اعمال قیامت کے لئے ذخیرہ ہوتے ہیں جس نے اپنے اعمال اخلاص سے کئے تو گویا اس نے زمین میں بیج بو دیا جس سے اس کے اعمال میں اضافہ ہوتا رہے گا اور منافق آدمی صاف چٹان پر بیج بوتا ہے جہاں ظاہر ہے کہ کسی قسم کی نشو و نما نہ ہو گی[177] تو مطلب یہ ہوا کہ احسان جتلانے والے اور اذیت دینے والے کے اعمال منافق کے اعمال کی طرح چٹان پر بوئے ہوئے بیج کی طرح ہیں جہاں بارش برسنے سے بکھر کر رہ جائیں گے۔ یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایک دوسرے مقام پر مومن کی جنت کی مثال دیتے ہوئے فرمایا «وہ ایک ٹیلے پر باغ ہے[178] » اور ظاہر ہے کہ باغ میں مختلف درخت لگے ہوتے ہیں تو جس نے اخلاص سے عمل کئے گویا اس نے کسی زمین کے ٹیلے پر باغ بناڈالا ہو جس سے بوقت ضرورت خوشہ چین ہو گا اور یہ پھل ہر موسم میں بڑھ چڑھ کر اپنی پیداوار دیتا رہتا ہے۔

اعتراض : بعض ملحدین نے اس تشبیہ قرآنی پر اعتراض کیا کہ چٹان پر بارش برسنے سے وہ تو پاک صاف اور بے غبار ہو جاتی ہے اس کی منافق کے اعمال سے مشابہت کیسی؟

جواب : کسی بھی مشبہ بہ کو تشبیہ دینے والے کے انداز کے برعکس رکھ کر اعتراض کرنا لغو بات ہے۔ علامہ قاضی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں چٹان پر مٹی پڑنے کے بھی کچھ فائدے ہوتے ہیں مثلا: چٹان مضبوطی سے جم جاتی ہے، تیمم کیا جاسکتا ہے اور اس پر اگنے والے پودوں اور درختوں سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے۔ علامہ قاضی رحمۃ اللہ علیہ کی یہ نکتہ آفرینی (جو اگرچہ اہم نہیں) اچھی ہے مگر اصل مراد وہی ہے جو پہلے گزر چکی ہے۔

﴿ لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِمَّا كَسَبُوا ﴾ ﴿ لایقدرون ﴾ کی ضمیر کے بارے میں متعدد اقوال ہیں:

قول اول : یہ ضمیر غیر مذکور معلوم افراد کی طرف راجع ہے یعنی کوئی انسان بھی چٹان پر پڑی مٹی میں بکھیرے گئے بیج پر قادر نہیں کیونکہ مٹی کے بہہ جانے سے بیج بھی بہہ گیا۔

قول دوم : امام قفال فرماتے ہیں یہ ضمیر ﴿ كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ ﴾ کی طرف راجع ہے لیکن اس صورت میں اس کا تعلق سابقہ مضمون سے نہیں ہو گا کیونکہ اس میں اسم جنس کی طرف اشارہ ہو گا اور جنس تو عام کے حکم میں ہوتی ہے۔

قول سوم : اس ضمیر کا تعلق ﴿ لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ ﴾ سے ہے یعنی جب تم یہ کام کرو گے تو اپنے اعمال میں سے کسی بھی عمل پر قادر نہ ہو سکو گے گویا اس میں التفات عن الحاضر الی الغائب ہے جیسا کہ قرآن میں بھی ﴿ حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ[179] ﴾[180] آتا ہے۔

﴿ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ﴾

جمہور علماء کے نزدیک اس کا معنی ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کا ایمان ہی سلب کرلیں گے اور معتزلہ کے نزدیک اس کا معنی ہے کہ اللہ تعالیٰ ان لوگوں کی بداعمالیوں کی وجہ سے جنت اور صراط مستقیم سے گمراہ کردیں گے۔

﴿ وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوالَهُمُ ابْتِغاءَ مَرْضاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيتاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصابَها وابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَها ضِعْفَيْنِ فَإِنْ لَمْ يُصِبْها وابِلٌ فَطَلٌّ وَاللَّهُ بِما تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾

ترجمہ: اور (ان کی) مثال جو اپنے مال خرچ کرتے ہیں خوشنودی حاصل کرنے کو اللہ کی، اور اپنے دلوں کے ثبات ویقین کو، (ایسی ہے) جیسے بلندی پر ایک باغ ہے اس پر تیز بارش پڑی تو اس نے دگنا پھل دیا، پھر اگر تیز بارش نہ پڑی تو پھوار (ہی کافی ہے)، اور اللہ جو تم کرتے ہو دیکھنے والا ہے۔

اس سے قبل گذشتہ آیت میں احسان جتلانے والے اور اذیت دینے والے کی مثال بیان کی گئی اب رضاءخداوندی کے لئے صدقہ کرنے والے کی مثال بیان کی جارہی ہے اور فرمایا یہ لوگ درج ذیل مقاصد کے لئے صدقہ کرتے ہیں:

مقصداول: رضاءخدواندی کا حصول۔ ابتغاء باب افتعال کا مصدر ہے جس کا معنی تلاش اور جستجو کرنا ہے۔

مقصددوم: استقامت نفس اور استقامت نفس کے متعدد مطلب ہیں:

مطلب اول: علامہ قاضی رحمۃاللہ علیہ فرماتے ہیں یہ لوگ نیکیوں کی حفاظت اور برائیوں سے اجتناب کرتے ہیں اس میں احسان جتلانا اور اذیت دینا بھی شامل ہے۔

مطلب دوم: اپنی جانوں کے متعلق لوگوں کو یقین دلاتے ہیں کہ وہ سچے ہیں اور حضرت مجاہد کی قرأت «وتثبيتا من بعض أنفسهم» اسی کی تائید کرتی ہے۔

مطلب سوم: صاحب کشاف رحمۃاللہ علیہ فرماتے ہیں[181] کہ کسی بھی نفس کو عبادت پر ثابت قدم اور مستقل رکھنے کے لئے مجاہدہ کی سخت ضرورت ہے جس کے ذریعے اس کی انتہائی دو محبوب ترین چیزوں جان اور مال کی قربانی کے ذریعے نفس کو قابو کیا جاسکتا ہے، ان دونوں میں سے جب صرف ایک چیز کو قربان کیا جائے تو کچھ نفس قابو ہوگا اور اگر جان کی قربانی بھی دی جائے تو بعض دیگر وجوہات کے اعتبار سے نفس پر قابو پالے گا، چونکہ صرف انفاق اور صدقہ کرنے سے نفس پر بعض وجوہات سے قابو ہوگا اس لئے آیت میں بھی من تبعیضیہ لایا گیا ہے اب آیت کا مطلب یہ ہوگا جو آدمی رضاءخداوندی کے لئے مال خرچ کرے تو اس نے اپنے نفس پر کسی حد تک قابو پالیا، لیکن جو آدمی جان ومال دونوں کی قربانی دیدے اس نے حقیقۃ اپنے نفس پر پورا غلبہ اور تسلط پالیا ہے اور یہی مطلب ہے اس آیت قرآنی کا ﴿وَتُجاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ﴾[182]۔

مطلب چہارم: جو ان سطور کی تحریر کے وقت مجھ پر منکشف ہوا کہ دل کی استقامت اللہ تعالیٰ کے ذکر کے بغیر

حاصل نہیں ہو سکتی جیسا کہ قرآن کریم میں ارشاد ہے ﴿ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ ﴾[183] اور جو شخص راہ خدا میں اپنا مال خرچ کرے اسے بھی اس وقت تک اطمینان قلب حاصل نہ ہو گا جب تک کہ یہ خالص خدا کے لئے خرچ نہ کیا گیا ہو اسی لئے تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے صدقہ کرنے کے بعد فرمایا ﴿ إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا ﴾[184] اور حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے صدقہ کے بارے میں فرمایا گیا ﴿ وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى ﴾[185] گویا رضاء خداوندی کی خاطر اپنا مال خرچ کرنے سے اطمینان قلب نصیب ہوتا ہے اسی لئے اس آیت میں پہلے ﴿ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ ﴾ کا ذکر کیا گیا اس کے بعد ﴿ تَثْبِيتاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ ﴾ بیان کیا گیا۔

مطلب پنجم: علوم عقلیہ میں ثابت ہو چکا ہے کہ اعمال کا تکرار اور بار بار دہرانا اس سے متعلق خاص ملکہ (قوت روحانیہ) کے حصول کا ذریعہ بنتا ہے گویا جو شخص بار بار رضاء خداوندی کے لئے صدقہ کرے اس کے اس تسلسل سے اسے دو چیزیں ملیں گی: ایک تو رضاء خداوندی کا حصول اور دوسرا ملکہ راسخہ کا انعام جس کی بدولت ہر وقت دل رضاء خداوندی میں محو و مصروف رہے گا اس مقام پر پہنچ کر آدمی کی عادت ہی عبادت بن جاتی ہے اور نفس روح کا مقام حاصل کر لیتا ہے۔ یہ مقام صرف عبادت خداوندی اور رضاء خداوندی کے حصول کی مسلسل کوشش سے ملتا ہے اور اسی کو قرآن کریم میں "تثبیت النفس" کہا گیا ہے اور ارشاد خداوندی ہے ﴿ يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ ﴾ (خدا مومنوں (کے دلوں) کو (صحیح اور) پکی بات سے دنیا کی زندگی میں بھی مضبوط رکھتا ہے اور آخرت میں بھی (رکھے گا))[186] اسی مقام تثبیت کے حصول کے بعد انسانی روح جواہر ملکیہ روحانیہ قدسیہ کا ایک فرد بن جاتی ہے جس کے بعد بعض محققین کے نزدیک انسانی روح غائب، حاضر، مسافر اور مقیم سب کچھ ہو جاتی ہے۔

مطلب ششم: علامہ زجاج رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تثبیت سے مراد یہ ہے کہ وہ اس یقین اور اعتقاد سے صدقہ کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اسے ضائع نہیں کرے گا اور ان کی حاجتیں پوری فرمائے گا کیونکہ اس صدقہ کا حشر، نشر، ثواب اور عقاب ہی سے تعلق ہے جب کہ منافق اس یقین و اعتقاد سے تو صدقہ دیتا نہیں کیونکہ اسے ثواب وغیرہ کا یقین ہی نہیں ہوتا لھذا اسے "تثبیت" نہیں ملے گی[187]۔

مطلب ہفتم: حضرت حسن بصری، عطاء اور حضرت مجاہد رحمۃ اللہ علیہم فرماتے ہیں کہ صدقہ کرنے والا نیک اور دین داروں کو صدقہ دے کر انہیں (ناجائز طریقے سے کمانے سے بچا کر) راہ راست پر چلانے پر ثابت قدم رکھتا اور چلاتا ہے[188]۔

مطلب ہشتم: حضرت حسن بصری "ثبت" کا ایک اور معنی بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں صدقہ دیتے وقت صدقہ دینے والا تثبت "غور و فکر" کیا کرتا تھا کہ اگر یہ خدا کی رضاء ہی کے لئے دینے کا موقع ہے تو صدقہ

دے دیتااور اگر وہاں ریاءاور دکھاوے کا شائبہ محسوس کرتا تو رک جاتا[189]۔

مطلب نہم : علامہ واحدی فرماتے ہیں کہ " تثبیت " بمعنی " تثبت " بھی درست ہے کیونکہ صدقہ دینے والے کو مستحق کی تلاش میں محنت اور جستجو کرنی پڑتی ہے[190]۔

﴿ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ ﴾ پہلے صدقہ کرنے کی غرض بیان کی گئی تھی اب اس کی مثال بیان کی جارہی ہے۔

مسئلہ: قاری عاصم اور قاری ابن عامر نے " ربوۃ " کو راء کے فتح کے ساتھ پڑھا ہے جو کہ بنو تمیم کی لغت ہے جب کہ دیگر قراء حضرات نے راء کے ضمہ کے ساتھ پڑھا ہے جو کہ مشہور قرأت اور قریش کی لغت ہے[191]۔

" ربوۃ " میں سات لغات ہیں " ربوۃ " کی راء پر تینوں حرکات " رباوۃ "(الف کے اضافہ کے ساتھ) کی راء پر تینوں حرکات اور " ربو " کل سات ہو گئیں[192]۔ " ربوۃ " ٹیلے کو کہتے ہیں۔امام اخفش فرماتے ہیں کہ میں اسے راء کے ضمہ سے پڑھتا ہوں کیونکہ اس کی جمع " ربی " ہے جو کلام عرب میں " ربو یربو " بمعنی زیادہ اور بلند ہونا استعمال ہے[193] اسی سے " رابیہ " ہے کیونکہ اس کے بھی اجزاء بلند ہوتے ہیں اور " ربو " اس وقت کہتے ہیں جب پیٹ میں کوئی چیز زائد محسوس ہو اور " ربا " میں بھی زیادہ مال لیا جاتا ہے۔

اہم نکتہ و تحقیق : مفسرین نے لکھا ہے کہ اگر باغ کسی ٹیلے پر ہو تو اس کا پھل اور اس کی رونق زیادہ ہوتی ہے[194] لیکن مجھے اس میں اشکال ہے کیونکہ بلند جگہ باغ ہونے کی صورت میں اول تو پانی ہی دستیاب نہ ہو گا دوسرا بلندی کی وجہ سے ہر وقت آندھیوں اور ہواؤں کی زد میں رہے گا جس سے پیداوار متاثر ہوتی ہے اور اگر باغ نشیبی زمین میں ہو تو وہاں پانی کا جوھڑ بن جائے گا اور تازہ ہوا نہ مل سکے گی اس سے بھی باغ کی پیداوار اچھی نہ ہو گی۔ کسی بھی باغ کی پیداوار صرف اسی صورت میں اچھی ہوتی ہے کہ جب وہ نشیب و فراز سے پاک میدانی علاقہ میں ہو اس لئے یہاں " ربوۃ " سے مراد وہ نہیں جو مفسرین نے بیان کیا ہے بلکہ اس مراد یہ ہے کہ اس کی زمین زرخیز اور عمدہ ہو جو بارش ہونے پر نشو و نماء کے لئے تیار ہو جاتی ہو ایسی زمین کی پیداوار زیادہ ہوتی ہے اور درخت جلد مکمل ہوتے ہیں میرے اس معنی کی دو دلیلیں ہیں۔

پہلی دلیل : قرآن کریم میں ارشاد خداوندی ہے ﴿ وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ﴾(اور اے دیکھنے والے) تو دیکھتا ہے (کہ ایک وقت میں) زمین خشک (پڑی ہوتی ہے) پھر جب ہم اس پر مینہ برساتے ہیں تو وہ شاداب ہو جاتی ہے اور ابھرنے لگتی ہے اور طرح طرح کی بارونق چیزیں اگاتی ہے)[195] اس آیت میں ربت کا وہی معنی ہے جو ہم نے بیان کیا ہے (نہ یہ کہ وہ زمین ٹیلہ بن گئی)۔

دوسری دلیل : اس مثال کو اللہ تعالیٰ نے پہلی مثال کے تقابل میں پیش کیا ہے جہاں چٹان کا ذکر تھا جس پر بارش اثر انداز ہو سکتی ہے نہ ہی اس میں نشو و نماء کے اثرات پیدا ہو سکتے ہیں اس کے مقابل ایسی ہی زمین کا ہونا قرین قیاس ہے

جواس کے بالکل برعکس ہو یعنی وہ نرم ہو سکے، اس پر نشو و نماء کے اثرات مرتب ہو سکیں اور پانی جذب کر سکے وغیرہ۔

﴿ أَصابَها وابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَها ضِعْفَيْنِ ﴾

مسئلہ: ابن کثیر، نافع اور ابو عمر کی قرأت میں " اکلها " کو تخفیف کے ساتھ پڑھا گیا ہے جب کہ دیگر قراء حضرات نے تشدید کے ساتھ پڑھا ہے[196] اور یہی اصل ہے " اکل " (ضمہ کے ساتھ) کھانے کی چیز کو کہتے ہیں قرآن میں ہے ﴿ تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا ﴾[197] یعنی اس کا پھل اور پیداوار دیتے ہیں اور حقیقت میں "اکل" چکھنے کے معنیٰ میں ہے جیسا کہ امام اخفش کا شعر ہے:

فَما أكلة إن نلتها بغنيمة ... ولا جوعة إن جعتها بقرام [198]

ابو زید فرماتے ہیں کہ یہ کھانے کی چیز ہے جس میں دنیا کا لطف بھی شامل ہے[199]۔

مسئلہ: امام زجاج فرماتے ہیں " ضعفين "کا معنی مثلین ہے[200] کیونکہ دوگنا (ضعف) ایک مثل زائد کو کہتے ہیں بعض کے نزدیک ضعف دو مثل کو کہا جاتا ہے[201] حضرت عطاء فرماتے ہیں کہ زیادہ پیداوار کے ایک سال میں عام دو سالوں کی مقدار پیدا ہوتی ہے[202] امام اصم فرماتے ہیں ضعف وہ پیداوار ہے جو دوسرے عام سالوں میں نہ ہو[203] ابو مسلم فرماتے ہیں عام دو مثل ضعف کہا جاتا ہے[204]۔

﴿ فَإِنْ لَمْ يُصِبْها وابِلٌ فَطَلٌّ ﴾" طل " چھوٹی اور باریک بارش کو کہتے ہیں اس کے متعدد مطلب ہیں:

پہلا مطلب: اگر اس باغ میں موسلا دھار بارش نہ بھی برسے اس کے لئے معمولی بارش کافی ہے اس سے اس کی پیداوار کم نہیں ہوتی کیونکہ اس کی زمین بڑی عمدہ ہے۔

دوسرا مطلب: اگر بارشی پھلوں کی موسلا دھار بارش کے نہ ہونے کی وجہ سے پیداوار نہ ہو تو غیر بارشی پھل پیدا ہو جاتے ہیں گویا ہر حال میں پھل ہی پھل ہوتے ہیں اسی طرح جو رضاء خداوندی کے لئے صدقہ کرے تھوڑا ہو یا زیادہ اس کا فائدہ ہی فائدہ ہو گا۔

﴿ وَاللَّهُ بِما تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ بصیر سے مراد علم رکھنے والی وہ ذات ہے جو صدقات کی مقدار اور ان کی کیفیات کو جانتی ہے صدقات کے اسباب سے باخبر ہے اور اس کے اچھے برے اجر پر قادر ہے۔

﴿ أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ لَهُ فِيها مِنْ كُلِّ الثَّمَراتِ وَأَصابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفاءُ فَأَصابَها إِعْصارٌ فِيهِ نارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآياتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ (266) ﴾

ترجمہ: کیا تم میں سے کوئی پسند کرتا ہے کہ اس کا ایک باغ ہو کھجور اور انگوروں کا، اس کے نیچے نہریں بہتی ہوں، اس کے لیے اس میں ہر قسم کے پھل ہوں، اور اس پر بڑھاپا آگیا ہو اور اس کے بچے بہت کمزور ہوں، تب اس پر ایک بگولا آپڑا، اس میں آگ تھی تو وہ (باغ) جل گیا، اسی طرح اللہ تمہارے لیے نشانیاں واضح کرتا ہے تاکہ تم غور و فکر کرو۔

یہ احسان اور اذیت کے ساتھ خرچ کرنے کی آخری مثال دی جارہی ہے کہ ایک آدمی کا اعلی عمدہ اور زیادہ پھل والا باغ ہو اور خود آدمی صرف عاجز اور انتہائی بے کس ہی نہ ہو بلکہ اس کی کمزور، ناتواں اور انتہائی محتاج اولاد بھی ہو جن میں سے کوئی بھی محنت کرنے کے قابل نہ ہو اگر ناگہانی طور پر یہ باغ جل کر راکھ ہو جائے تو ان کے غم، افسوس اور صدمہ کا صرف اندازہ ہی لگایا جاسکتا ہے کیونکہ ایک تو ان کا قیمتی اور عمدہ باغ ضائع ہو گیا ہے دوم وہ لوگ اتنے عاجز اور بے کس ہیں کہ اگر کوئی ان کی مدد کرنا چاہے پھر بھی وہ محنت اور کمائی نہیں کر سکتے سوم اگر باغ میں کسی دوسرے کا مال لگایا گیا ہو تو ان کی طرف سے واپسی کا مطالبہ کوہ گراں بن جائے گا اسی طرح جو صدقہ کے لئے مال خرچ کرے اسے اس باغ کی طرح جنت میں باغ مل جائے گا جو اس کی امیدوں کا سہارا ہو گا لیکن اگر کسی نے صدقہ کرنے کے بعد احسان جتلادیا یا اذیت دیدی تو یہ اس دنیاوی شعلہ کی طرح باغ آخرت کو تباہ و برباد کردے گا جہاں سوائے حسرت، ندامت اور حیرت کے کچھ نہ ہاتھ آئے گا۔

﴿ أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ ﴾ " ود " کامل محبت کو کہتے ہیں۔

مسئلہ: " أَيَوَدُّ " میں ہمزہ استفہام انکاری ہے یہاں " ایرید " کے بجائے " أَيَوَدُّ " کہہ دیا کیونکہ " ود " محبت تامہ کو کہتے ہیں چونکہ اس عاجزی، بے کسی، ناداری، محتاجی اور مفلسی کی حالت میں اکلوتے باغ سے محبت کاملہ ہی ہو سکتی ہے اس لئے " ود " کا لفظ لایا اور " أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ " میں مکمل انکار کی انتہائی حد کی تنبیہ ہے۔

﴿ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ ﴾ اس موقع پر اللہ تعالیٰ نے جنت کی تین صفات بیان کی ہیں:

پہلی صفت: اس میں کھجوروں اور انگوروں کا ہونا۔ یاد رہے کہ باغ میں کھجوروں اور انگوروں کی کثرت ان کی اہمیت اور مقام کی وجہ سے ہے ورنہ جنت میں دیگر پھل بھی ہوں گے۔

دوسری صفت: جنت میں نہروں کا جاری ہونا یہ بھی جنت کے حسن کو مزید دوبالا کرتا ہے۔

تیسری صفت: " لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ " باغ میں ہر قسم کے پھلوں کی موجودگی اس کا اعلی ترین کمال ہے اور جنت کے باغوں میں ان تینوں صفات کی موجودگی انتہائی پرکشش اور عمدہ منظر پیش کرے گی جس سے بڑھ کر مزید حسن و خوبی ناممکن ہے۔

﴿ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ ﴾ اس میں باغ کے مالک کی ضرورت و احتیاج کی شدت کو بیان کیا جارہا ہے کیونکہ بڑھاپے میں جہاں کمزوری کی وجہ سے محنت و مشقت نہیں کی جاسکتی وہیں اس کی دیگر ضروریات و حاجات میں اضافہ ہو جاتا ہے مثلا

روٹی کپڑااور مکان کے علاوہ خدمت بھی اس کی ایک اہم ضرورت بن جاتی ہے جب ضروریات بڑھ جائیں اور ذریعہ آمدن ختم ہو جائے تو یہ دور انتہائی بے چارگی کا ہوتا ہے۔

اشکال : ماضی کا مستقبل پر عطف (أَصابَهُ کا أَيَوَدُّ پر) درست نہیں ہے۔

جواب اول: جواب صاحب کشاف فرماتے ہیں کہ یہ واؤ عاطفہ نہیں بلکہ حالیہ ہے یعنی کیا کوئی بڑھاپے کی حالت میں اپنے موجودہ باغ کا جلنا چاہتا ہے[205]۔

جواب دوم: امام فراء فرماتے ہیں کہ یہ مستقبل بمعنی ماضی ہے گویا اصل کلام اس طرح ہے « أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أن تكون له جنة إِنْ كَانَ لَهُ جَنَّةٌ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ »[206]۔

﴿ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفاءُ ﴾ یہ مالک باغ کی مزید محتاجی کا بیان ہے اور اولاد کی کمزوری سے مراد ان کا بچپن ہے یعنی یہ مالک اپنے بڑھاپے اور اولاد کی کمزوری و بچپنے کی وجہ سے حد درجہ محتاج ہے۔

﴿ فَأَصابَها إِعْصارٌ فِيهِ نارٌ فَاحْتَرَقَتْ ﴾

اعصار بگولہ اور وہ اڑنے اور گھومنے والی ہوا جو آسمان میں ستون کی طرح دکھائی دیتی ہے جسے "زوبعه" بھی کہا جاتا ہے جو انتہائی شدید ہوتی ہے جس کے بارے میں شاعر کہتا ہے:

إن كنت ريحا فقد لاقيت إعصارا[207]

اس ساری مثال کے بیان کرنے کا مطلب اور غرض یہ ہے کہ انسان کو اس دکھ، افسوس، صدمہ، پریشانی، غم اور حسرت کا کچھ احساس ہو جائے تاکہ وہ اپنے اعمال خالص رضاء خداوندی کے لئے کرے اور اس موقع پر ناکامی اور تباہی سے بچ جائے اور اسی مضمون کو دیگر آیات میں بھی بیان کیا گیا ہے جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے: ﴿ وَبَدا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ ﴾ اور ان پر خدا کی طرف سے وہ امر ظاہر ہو جائے گا جس کا ان کو خیال بھی نہ تھا)[208] اور ﴿وَقَدِمْنا إِلى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْناهُ هَباءً مَنْثُوراً ﴾ اور جو انہوں نے عمل کئے ہوں گے ہم ان کی طرف متوجہ ہوں گے تو ان کو اڑتی خاک کر دیں گے)[209]

﴿ كَذلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآياتِ ﴾ یعنی جیسے اس موقع پر ترغیب اور ڈرانے کے لئے آیات و دلائل بیان کئے ہیں اسی طرح دیگر امور دین میں بھی بیان کریں گے۔

﴿ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴾

مسئلہ: " لعل" ترجی (امید) کے لئے ہوتا ہے جس کا استعمال ذات خداوندی کے لئے مناسب نہیں[210]

مسئلہ: معتزلہ نے اس سے استدلال کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ تمام انسانوں سے ایمان کا ارادہ کئے ہوئے ہوتے ہیں۔

تنقیدی جائزہ

1 اس باب میں متعدد احادیث ضعیف یا موضوع نقل کی گئی ہیں اور بعض روایت بالمعنی ہیں جس سے اس بات کو تقویت ملتی ہے کہ امام رازی نے احادیث کی تحقیق کے میدان کی طرف رخ نہیں کیا تھا اس باب میں درج ذیل احادیث ور وایات سے درجہ صحت کو نہیں پہنچ رہی ہیں:

الف روایت ہے کہ جب ابراہیم علیہ السلام نے دلیل دی تو اس کافر بادشاہ نے دو آدمیوں کو بلایا جن میں سے ایک کو قتل کر دیا اور دوسرے کو چھوڑ دیا اور کہنے لگا کہ دیکھیے میں بھی زندگی اور موت دیتا ہوں[211]۔

یہ روایت کتب حدیث میں موجود نہیں البتہ کتب تفاسیر میں موقوف اقوال ضرور موجود ہیں دیکھیے: (1) تفسیر طبری (عن مجاہد، قتادہ، ربیع بن انس بکری، سدی اور ابن جریج) ج 4 ص 576 (2) تفسیر قرطبیؒ ج 3 ص 285 (3) تفسیر در منثور (عن ابن عباس) ج 3 ص 205، (4) تفسیر صنعانی (عن قتادہ) ج 1 ص 102، (5) تفسیر ابن ابی حاتم (عن عکرمہ) ج 2 ص 499، (6) ابن کثیر (عن قتادہ، محمد بن اسحاق و سدی) ج 1 ص 686، یہ سب اقوال بلاسند نقل کیے گئے ہیں۔

ب حضرت ابن عباس سے اس آیت کے شان نزول میں روایت ہے کہ بخت نصر بادشاہ نے بنی اسرائیل پر حملہ کر کے بے شمار لوگوں کو گرفتار کر لیا۔۔۔ یہ روایت کافی مشہور ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ حضرت عزیر علیہ السلام نبی تھے[212]۔

امام رازی کی بیان کردہ روایات ان کے بیان کردہ الفاظ کے ساتھ کتب حدیث میں دستیاب نہیں البتہ ذرا مختلف الفاظ کے ساتھ اس مضمون سے متعلق حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مستدرک حاکم میں روایت موجود ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: اللہ کے نبی حضرت عزیر اپنے شہر سے جب نکلے تو وہ جوان تھے ان کا ایک بستی سے گزر ہوا جو تباہ و برباد ہو چکی تھی تو انہوں نے کہا اس بستی کو کیونکر اللہ تعالیٰ زندہ کریں گے تو اللہ تعالیٰ نے انہیں سو سال تک موت دے کر اٹھایا اور سب سے پہلے ان کی آنکھیں زندہ کیں جس سے وہ اپنی ہڈیوں کو دیکھنے لگے جو اکٹھی ہو رہی تھیں اور ان پر گوشت بھی لگنے لگا اور پھر ان میں روح بھی پھونک دیا اور وہ اب بھی جوان ہی تھے اور پوچھا کہ کتنا قیام ہوا تو انہوں نے بتایا کہ کم و بیش ایک دن قیام کیا ہے جب وہ اپنی بستی آئے تو ایک نوجوان بڑھئی کو دیکھا وہ انتہائی بوڑھا ہو چکا تھا" دیکھیے: مستدرک حاکم ج 2 ص 338؛ تفسیر ابن ابی حاتم، ص 2 ص 502۔

اس سے معلوم ہوتا کہ امام رازی نے احادیث کے الفاظ کی طرف توجہ نہیں دی بلکہ اس کی طرف صرف اشارہ کیا ہے اور یہ کام دیگر محدثین پر چھوڑ رکھا تھا کیونکہ اس کام کے لیے سینکڑوں محدثین موجود تھے مگر جو کام امام رازی کر رہے تھے اسے اس وسیع پیمانے پر کرنے والا اس وقت تک کوئی نہ تھا۔

ج ایک روایت یہ بھی ہے کہ نمرود نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو یہ بھی کہا تھا کہ اپنے رب کو زندہ کر کے دکھانے کا کہہ دو ورنہ میں تمہیں قتل کر دوں گا[213]۔

یہ روایت کتب احادیث میں دستیاب نہیں البتہ تفسیر ثعلبی میں موجود ہے مگر اس کا حوالہ نہیں دیا گیا ۔ دیکھیے تفسیر ثعلبی ج2ص252 ۔

د حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں دعاء دی تھی اے اللہ! میں عثمان سے راضی ہو چکا ہوں تو بھی ان سے راضی ہو جا[214]۔

ان الفاظ کے ساتھ یہ حدیث کتب حدیث میں دستیاب نہیں البتہ اس سے ملتے جلتے مضمون کی احادیث درج ذیل ہیں:
(۱) ترمذی میں ہے حضرت عبد الرحمن بن خباب سے روایت ہے کہ میں حضور ﷺ کے پاس حاضر ہو جب وہ "**جیش العسرہ**" (غزوہ تبوک) کی ترغیب دے رہے تھے تو عثمان رضی اللہ عنہ کھڑے ہوئے اور فرمایا کہ میں سو اونٹ زین اور پالانوں سمیت دیتا ہوں پھر حضور ﷺ نے لوگوں کو مزید ترغیب دی پھر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کھڑے ہوئے اور کہا کہ یا رسول اللہ ﷺ میں دو سو اونٹ زین اور پالانوں سمیت دیتا ہوں حضور ﷺ کے ایک بار پھر لوگوں کو ترغیب دینے پر عثمان رضی اللہ عنہ پھر کھڑے ہوئے اور فرمایا کہ میں تین سو اونٹ زین اور پالانوں سمیت دیتا ہوں میں نے دیکھا کہ حضور ﷺ منبر سے اترے اور کہہ رہے تھے آج کے بعد عثمان کو اس کا کوئی عمل نقصان نہیں دے سکتا۔ ترمذی ج٦ ۹٦ حدیث ۳۷۰۰ لیکن اس کے بارے امام ترمذی فرماتے ہیں کہ : یہ حدیث غریب ہے اور اس کو صرف ایک راوی سکن بن مغیرہ ہی روایت کرتے ہیں۔(۲) عبد الرحمن بن سمرہ سے روایت ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ غزوہ تبوک کے موقع پر ایک ہزار دینار لا کر حضور ﷺ کی گود میں ڈال دیئے جس پر حضور ﷺ کو دیکھا کہ وہ ان کو اپنی گود میں الٹتے پلٹتے اور کہتے جاتے "آج کے بعد عثمان کو اس کا کوئی عمل نقصان نہیں پہنچا سکتا۔ ترمذی ج ٦ ص ۷۰ حدیث ۳۷۰۱؛ مسند احمد ج ۲۷ ص ۲۴۷ ۔اس کے بارے میں بھی امام ترمذی فرماتے ہیں : ان الفاظ کے ساتھ یہ حدیث ضعیف ہے۔ گویا یہ حدیث ضعیف ہے

ھ حضرت عبد الرحمن بن عوف نے اپنا آدھا مال چار ہزار دینار صدقہ کر دیئے تھے جس پر یہ آیت نازل ہوئی [215]

یہ روایت بھی کتب احادیث میں موجود نہیں البتہ تفاسیر اور تاریخی کتب میں سند کے بغیر منقول ہے۔ دیکھیے: حلیۃ الاولیاء ج 1 ص 99؛ بغوی ج 1 ص 325؛ تفسیر ثعلبی ج 2 ص 258؛ التحریر والتنویر ج 3 ص 41؛ قرطبی ج 4 ص 318؛ تہذیب الکمال ج17ص327

2 امام رازی رحمہ اللہ اپنی عقل رسا سے مدعیان عقل و خرد کے اشکالات اور سوالات کے جوابات اس انداز سے پیش کرتے ہیں کہ منطقین و فلاسفہ سے متاثرین اپنے دینی لبادے میں پیش کردہ نظریات کا دفاع کرنے میں ناکامی محسوس کرتے ہیں اور وہ لاجواب ہو جاتے ہیں۔

الف مفسرین کرم اور معتزلہ کا اس میں اختلاف ہے کہ آیت: آتاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ میں ضمیر کس کی طرف راجع ہے معتزلہ کے نزدیک اس سے مراد ابراہیم علیہ السلام ہیں اور اس کی دلیل پیش کرتے ہیں کہ قرآن کریم میں دوسرے مقام پر ہے ﴿فَقَدْ آتَيْنا آلَ إِبْراهِيمَ الْكِتابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْناهُمْ مُلْكاً عَظِيماً[216]﴾ یعنی آل ابراہیم علیہ السلام کو کتاب، حکمت اور ملک عظیم عطا فرمایا اس میں ابراہیم علیہ السلام کے لیے ملک عظیم ملنے کا ذکر ہے۔

امام رازی فرماتے ہیں کہ: اس آیت میں ابراہیم علیہ السلام کی سلطنت کا ذکر نہیں بلکہ آل ابراہیم کی سلطنت کا اشارہ ہے۔اس کے بعد عقلی انداز سے اپنے دلائل پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:

اس آیت میں تمام احتمالی معانی اسی صورت میں درست ہوں گے جب ضمیر ﴿الملك﴾ کی طرف راجع ہو، وہ احتمالی معانی درج ذیل ہیں:

پہلا احتمالی معنی: باشاہ نے ابراہیم علیہ السلام سے جھگڑا کیا کیوں کہ اللہ تعالی نے اسے سلطنت دی تھی یعنی سلطنت ہی کی وجہ سے اس میں فخر اور غرور پیدا ہوا اور یہ امور وصفات ایک ظالم بادشاہ میں تو پیدا ہو سکتے ہیں مگر ابراہیم علیہ السلام جیسی عظیم الشان ہستی میں پیدا ہی نہیں ہو سکتے لہذا ضمیر کا مرجع بادشاہ ہے۔

دوسرا احتمالی معنی: اس آیت کا انداز بیان ظاہر کرتا ہے کہ بحث کرنے والے نے سلطنت ملنے کے بعد بحث کی (أَنْ آتاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ) اور یہ مخالفین اور منکرین کی عادت قدیمہ ہے جیسا کہ قرآن میں ہے ﴿وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ[217]﴾ کہ تمہارا کام ہی جھٹلانا ہے، نبی تو سلطنت ملنے سے پہلے اور بعد دونوں حالتوں میں (منکرین سے) بحث کرتا ہے صرف نافرمان اور سرکش بادشاہ ہی ملک و سلطنت کے بعد اس طرح غرور و تکبر اور انکار کرتا ہے۔ گویا یہاں عقل بھی اس بات کی تائید کرتی ہے کہ یہاں اس ضمیر کا مرجع ظالم بادشاہ ہے۔

3 اللہ کے وجود پر عقلی دلائل اس انداز سے پیش کرتے ہیں کہ خدا کو نہ ماننے والا بھی اگر ضد اور ہٹ دھرمی کا مظاہرہ نہ کرے تو وہ کافی کچھ سوچنے پر مجبور ہو جائے خواہ وہ دنیا کے کسی بھی مذہب سے تعلق کیوں نہ رکھتا ہو۔ امام رازی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

اللہ تعالی کی معرفت اس کے ایسے ہی افعال اور کارناموں کی وساطت ہی سے ممکن ہے جن پر کوئی دوسری ہستی قادر نہیں جیسے زندگی اور موت پر قدرت سے پوری کائنات عاجز ہے۔اور اختیار و قدرت کے بعد علم بھی لازمی ہے جس کی بنا پر ان نظر آنے والے قادرین کے علاوہ لامحالہ کسی دوسرے مؤثر کا وجود از حد ضروری ہے اور یہ دوسرا مؤثر موجب ہو گا یا مختار ہو گا؟ اس مؤثر کا موجب ہونا تو باطل ہے کیونکہ اس کے دوام و استمرار (تسلسل اور ہمیشگی) کے اثرات بھی دائمی ہوں گے جس کی وجہ سے زندگی سے موت اور موت سے زندگی ناممکن ہو گی۔

اور اگر دوسرے مؤثر کو مختار قرار دیا جائے تو یہ بھی باطل ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ دنیا میں مختلف اعضاء، اشکال، اوصاف، طبائع اور خواص کے حامل حیوانات موجود ہیں جو کہ موجب بالذات مؤثر کی تاثیر کے منافی اور متضاد ہے (کیونکہ اس صورت میں سب کی اشکال، اوصاف اور طبائع ایک ہی سانچے میں ڈھلے ہوتے) لہذا یہاں لازماً کسی اور موجود اور اور مؤثر لازمی کا وجود ضروری ہے جو ان حیوانات کی زندگی اور موت پر قادر ہو اور یہی ذات خداوندی ہے اور یہی ہستی خالق کائنات ہے۔ یہ عقلی دلیل منکر خدا کو بہت کچھ سوچنے پر مجبور کر رہی ہے۔

4 امام رازی جہاں بھی علماء مفسرین کی تفاسیر میں جھول محسوس کرتے ہیں اس کی باقاعدہ تحقیقی انداز سے تنقید کرتے ہیں مثلا:

الف امام رازی سے پہلے کے تقریباً سب ہی مفسرین نے نمرود کے بارے میں بیان کیا ہے کہ اس نے دو آدمیوں کو بلا کر ایک کو مار دیا اور ایک کو جانے دیا اور کہا کہ میں بھی مارتا اور زندہ کر سکتا ہوں۔

امام رازی اس کو تسلیم نہیں کرتے اور سوال اٹھاتے ہیں کہ کیا پوری سلطنت میں چند لوگ بھی ایسے نہ تھے جنہیں ابراہیم علیہ السلام کی بات سمجھ آئی ہو کہ وہ حقیقی طور پر زندگی اور موت کی قدرت بیان کر رہے ہیں اور پھر کیا نمرود اتنا ہی کیا کم عقل، ناسمجھ اور جاہل تھا جسے زندگی اور موت دینے کا مطلب ہی نہ سمجھ آیا اور اس نے ایک زندہ آدمی کو پکڑ کر چھوڑ دینے کو زندگی دینا قرار ڈالا؟ امام رازی فرماتے ہیں:

کسی عقل مند پر حیات اور موت، قتل اور ترک قتل سے اشتباہ ہونا دور کی کوڑی لانے کے مترادف ہے اور ایک عظیم اجتماع کے بارے میں یہ تصور کر لینا کہ انہیں (موت و حیات اور قتل و ترک قتل میں) اس قدر تفاوت اور فرق کا بھی علم نہ ہو گا ذہن اس کو تسلیم نہیں کرتا۔

اگر غور کیا جائے تو امام رازی کا سوال کافی معقول اور اقرب الی الفہم نظر آتا ہے۔ اس لیے امام رازی اس آیت کا مطلب یوں بیان کرتے ہیں:

میرے خیال میں اس آیت سے مراد یہ ہے کہ جب ابراہیم علیہ السلام نے موت و حیات کو قدرت خداوندی کے طور پر پیش کیا تو اس منکر بادشاہ نے سوال کیا کہ کیا اللہ تعالیٰ کی موت و حیات پر قدرت اور اختیار اسباب ارضی، سماوی اور فلکی کے بغیر ہے یا ان ہی کی مدد سے قدرت ہے؟ پہلی صورت تو ممکن ہی نہیں اور دوسری صورت یہاں دلیل نہیں بن سکتی کیوں کہ اسباب کے ذریعہ تو کوئی بھی فرد موت و حیات پر قدرت رکھ سکتا ہے جیسا کہ اسباب ارضی و سماوی کے تحت محض جماع سے بھی حیات پیدا ہوتی اور زہر سے موت واقع ہو جاتی ہے۔ نمرود کے اس انداز سے سوال کرنے پر ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے موت و حیات کو فلکی و سماوی حرکات و گردش کے ذریعہ پیدا فرمایا مگر ان فلکی حرکات و سکنات کا منتظم اور مدبر بھی تو اللہ تعالیٰ ہی کی ذات ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے موت و حیات کو حرکات فلکیہ کی وساطت سے

پیدا فرمایا جب کہ باقی نوع انسانی سے حیات و موت کا صدور اس طرز اور اس قسم کا نہیں کیونکہ انہیں اسباب فلکیہ وغیرہ پر کسی قسم کی دسترس نہیں لہذا دونوں میں بڑا فرق ہے۔

امام رازی جس طرح تعبیر کر رہے ہیں اس سے معلوم ہوتا کہ کہ نمرود واقعی کوئی عقل رکھنے والا انسان تھا ورنہ تو ایسا محسوس ہوتا تھا کہ ابراہیم علیہ السلام کسی نابالغ بچے سے مخاطب ہوں۔

ب ابراہیم علیہ السلام نے مردوں کو زندہ ہوتے دیکھنے کی اللہ تعالیٰ سے فرمائش کی جمہور مفسرین نے متعدد توجیہات پیش کی ہیں مگر امام رازی رحمہ اللہ ان سب کو مسترد کرتے ہوئے ایک معقول انداز اپناتے ہیں اور فرماتے ہیں:

میرے اپنے دل میں ایک خیال جاگزیں ہو رہا ہے جو پیش کرتا ہوں وہ یہ کہ اس میں تو دو رائے نہیں ہیں کہ جس طرح کوئی بھی امت حقیقی رسول کی پہچان کے لیے نبی کے ہاتھ پر کسی معجزے کی محتاج ہوتی ہے تاکہ وہ جان سکیں کہ یہ واقعی رسول خدا ہیں اور اپنے دعوی رسالت میں سچے ہیں اسی طرح فرشتے کی آمد اور اس کی جانب سے نبی بنائے جانے کی اطلاع پر خود رسول بھی کسی ایسے معجزے کے متمنی ہو سکتے ہیں جو اس فرشتے کے ہاتھوں صادر ہو جس سے کم از کم یہ تو معلوم ہو جائے یہ ملک کریم ہے شیطان رجیم نہیں ہے اسی طرح فرشتے بھی کلام خداوندی سننے پر کسی معجزے کے متمنی ہو سکتے ہیں تاکہ یہ یقین ہو جائے کہ یہ کلام خداوندی ہے کلام غیر نہیں ہے۔

اس سے اندازہ لگانا مشکل نہیں کہ امام رازی کا انداز و بیان تفسیر و تعبیر کس قدر معقولی اور اقرب الی الفہم ہے۔

ج مفسرین کرام نے كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وابل کی تفسیر کے تحت لکھا ہے کہ اگر باغ کسی ٹیلے پر ہو تو اس کا پھل اور اس کی رونق زیادہ ہوتی ہے۔ لیکن امام رازی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

مجھے اس میں اشکال ہے کیونکہ بلند جگہ باغ ہونے کی صورت میں اول تو پانی ہی دستیاب نہ ہوگا دوسرا بلندی کی وجہ سے ہر وقت آندھیوں اور ہواؤں کی زد میں رہے گا جس سے پیداوار متاثر ہوتی ہے اور اگر باغ نشیبی زمین میں ہو تو وہاں پانی کا جوھڑ بن جائے گا اور تازہ ہوا نہ مل سکے گی اس سے بھی باغ کی پیداوار اچھی نہ ہوگی۔ کسی بھی باغ کی پیداوار صرف اسی صورت میں اچھی ہوتی ہے کہ جب وہ نشیب و فراز سے پاک میدانی علاقہ میں ہو اس لئے یہاں ''ربوۃ '' سے مراد وہ نہیں جو مفسرین نے بیان کیا ہے بلکہ اس مراد یہ ہے کہ اس کی زمین زرخیز اور عمدہ ہو جو بارش ہونے پر نشو و نماء کے لئے تیار ہو جاتی ہو ایسی زمین کی پیداوار زیادہ ہوتی ہے اور درخت جلد مکمل ہوتے ہیں۔

5 معتزلہ کے نظریات کو جس آدمی نے سب سے پہلے ان ہی کے انداز اور دلائل عقلیہ سے باطل ثابت کیا وہ امام رازی رحمہ اللہ ہی ہیں۔

چونکہ معتزلہ کا نظریہ ہے کہ گناہ کبیرہ سے نیک اعمال ضائع ہو جاتے ہیں امام رازی رحمہ اللہ نے ان کے اس نظریہ کو دس عقلی دلائل سے باطل ثابت کر دیا ہے۔ ایک دلیل دیتے ہوئے فرماتے ہیں: یہ بات خلافِ حقیقت ہے کیونکہ دنیا میں بھی اگر کسی آدمی نے کسی بادشاہ کی پچاس سال تک اطاعت کی ہو اور محض ایک جرم سے راندہ درگاہ کر دیا جائے تو ہر ایک اس

بادشاہ کو ظالم اور غیر منصف کہے گا اور پھر بادشاہ کی نافرمانی کی نسبت اللہ تعالیٰ کی نافرمانی اس کی قدرت، جلال اور عظمت کے تناسب سے انتہائی معمولی قرار پائے گی لہذا یہ بات تو بالکل عقل ہی کے خلاف ہے کہ ایک گناہ کی وجہ سے زندگی بھر کی اطاعت ضائع ہو جائے۔ مزید فرماتے ہیں کہ : معتزلہ کے نزدیک صرف ایک شراب کا گھونٹ ستر سالہ بے ریاء عبادت کو ضائع کر دیتا ہے یہ تو محال ہے کیونکہ ستر سالہ عبادت کا ثواب ایک گناہ سے زیادہ ہے اور مقدار قلیل مقدار کثیر کو ضائع نہیں کر سکتی۔

6 امام رازی کا فلسفہ قوت روحانیہ

امام رازی رحمہ اللہ ماہر علم تصوف بھی ہیں اس علم کے اسرار و رموز کو بھی عقلی ہی انداز نہ صرف بیان کرتے ہیں بلکہ اسے اس انداز سے ثابت بھی کرتے ہیں کہ جسے ذرا سا بھی عقل و فہم سے واسطہ ہو وہ غور کرنے پر مجبور ہو جائے گا۔ چناچہ امام رازی رحمہ اللہ آیت وَتَثْبِيتاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ کی تفسیر کے تحت فرماتے ہیں:

علوم عقلیہ میں ثابت ہو چکا ہے کہ اعمال کا تکرار اور بار بار دہرانا اس سے متعلق خاص ملکہ (قوت روحانیہ) کے حصول کا ذریعہ بنتا ہے گویا جو شخص بار بار رضاء خداوندی کے لئے صدقہ کرے اس کے اس تسلسل سے اسے دو چیزیں ملیں گی: ایک تو رضاء خداوندی کا حصول اور دوسرا ملکہ راسخہ کا انعام جس کی بدولت ہر وقت دل رضاء خداوندی میں محو و مصروف رہے گا اس مقام پر پہنچ کر آدمی کی عادت ہی عبادت بن جاتی ہے اور نفس روح کا مقام حاصل کر لیتا ہے۔ یہ مقام صرف عبادت خداوندی اور رضاء خداوندی کے حصول کی مسلسل کوشش سے ملتا ہے اور اسی کو قرآن کریم میں "تثبیت النفس" کہا گیا ہے اور ارشاد خداوندی ہے يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ (خدا مومنوں (کے دلوں) کو (صحیح اور) پکی بات سے دنیا کی زندگی میں بھی مضبوط رکھتا ہے اور آخرت میں بھی (رکھے گا))[218] اسی مقام تثبیت کے حصول کے بعد انسانی روح جواہر ملکیہ روحانیہ قدسیہ کا ایک فرد بن جاتی ہے جس کے بعد بعض محققین کے نزدیک انسانی روح غائب، حاضر، مسافر اور مقیم سب کچھ ہو جاتی ہے۔

امام رازی نے اس موقع پر علم تصوف کے سارے ہی مراحل اشارے کنارے میں بیان کر دیئے۔

7 امام رازی نے آیت ﴿ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴾ میں لفظ "لعل" پر اشکال تو نقل کیا ہے مگر اس کا جواب نہیں دیا۔ امام رازی لکھتے ہیں: "لعل" ترجی (امید) کے لئے ہوتا ہے جس کا استعمال ذات خداندی کے لئے مناسب نہیں۔

باب سوم کے حوالہ جات وحواشی

1 اس بادشاہ کا پورا نام مع شجرہ نسب یوں ہے: نمروذ بن کنعان بن کوش بن سام بن نوح جب کہ بعض کے نزدیک اس کا شجرہ نسب یہ ہے نمرود بن فالخ بن عابر بن شالخ بن ارفخشذ بن سام بن نوح یہ ان چار مشہور باشاہوں میں سے پہلا بادشاہ ہے جس نے پوری دنیا پر حکومت کی تھی، دوسرے تین بادشاہوں کے نام یہ ہیں: حضرت سلیمان علیہ السلام، حضرت ذوالقرنین اور بخت نصر۔ جب نمرود نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعوت کا انکار کر دیا اور انہیں نکال دیا تو اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے ایک فرشتے کو اس کے پاس بھیجا جس نے اس کو ایمان کی دعوت دی مگر اس نے انکار کر دیا فرشتے کی دوبارہ اور سہ بارہ دعوت پر بھی انکار کر دیا جس پر فرشتے نے کہا پھر تم اپنی فوج جمع کرو اور میں بھی اپنی فوج لاتا ہوں جس پر فرعون نے اپنا تمام لاؤ لشکر اور فوج جمع کر لی، اس موقع پر اللہ تعالیٰ نے مچھروں کی فوج بھیج دی جو اتنی کثرت سے تھے کہ سورج چھپ گیا اور انہوں نے اس کے پورے لشکر پر حملہ کر دیا اور ان کا خون پی کر اور ان کا گوشت کھا کر ان کی صرف ہڈیاں چھوڑ دیں اور ایک مچھر نمرود کی ناک میں گھس گیا جو چار سو سال تک اس کے نتھنے میں گھسا رہا اور اس پر بطور سزا مسلط رہا اس اذیت سے بچانے کے لیے اسے گرز اور ہتھوڑے مارے جاتے تھے جس کی وجہ سے بالآخر وہ مر ہی گیا، اسی نے بابل میں اللہ تعالیٰ کو دیکھنے اور اسے ختم کرنے کے لیے ایک مینارہ بنایا تھا جس کی لمبائی پانچ ہزار ہاتھ یا دو فرسخ (ایک فرسخ تین میل یا 15840 قدم کا ہوتا ہے) تھی جسے اللہ تعالیٰ نے آندھی کے ذریعے اسے انہی لوگوں پر گرا دیا جس سے وہ اسی کے نیچے دب گئے، یہ سب تاریخی روایات ہیں جو متعدد تفاسیر میں مذکور ہیں جن کی تصدیق اور تکذیب دونوں ممکن نہیں ہیں دیکھیے: تفسیر ابن کثیر عن مجاہد ج 1 ص 686؛ بدایہ والنہایہ ج 1 342؛ تفسیر کشاف ج 3 ص 432؛ تفسیر در منثور ج 3 ص 204

2 دیکھیے: مجاہد؛ ابو الحجاج بن جبر مخزومی قرشی (1989) **تفسیر مجاہد**، دار الفکر الاسلامی، مصر، طبع اول ص 243

3 مقاتل بن سلیمان بن بشیر الازدی، ابو الحسن (المتوفی 150ھ) ان کا تعلق بصرہ سے تھا۔ بعد میں کوفہ منتقل ہو گئے اور وہاں ہی وفات پائی مشہور مفسر ہیں۔ امام شافعی سے نقل کیا گیا ہے کہ تمام لوگ تین علوم میں تین آدمیوں کے زیر بار ہیں۔ تفسیر میں امام مقاتل کے، شعر میں زہیر بن ابو سلمی کے اور کلام میں امام ابو حنیفہ کے احسان مند ہیں۔ تاہم حدیث کے میدان ان پر کافی جرح کی گئی ہے۔ امام نسائی فرماتے ہیں چار مشہور حدیث گھڑنے والے یہ ہیں: مدینہ میں ابن یحی، بغداد میں واقدی، خراسان میں مقاتل بن سلیمان اور شام میں محمد بن سعید۔ ان کے بارے امام وکیع فرماتے ہیں "كان كذابا" اور امام بخاری ان کو "لا شيء ألبتة" قرار دیتے تھے۔ امام یحی بن معین فرماتے ہیں کہ ان کی احادیث قابل اعتبار نہیں۔ عبد اللہ بن مبارک نے ان کی احادیث کو ترک کر دیا تھا، اور امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں مجھے اس سے روایت کرنا بالکل اچھا نہیں لگتا۔ ابو حاتم الرازی فرماتے ہیں یہ متروک الحدیث ہیں، اور ابو حاتم محمد بن حبان البستی فرماتے ہیں کہ مقاتل بن سلیمان یہود اور نصاری کی باتوں سے قرآن کی تفسیر کرتے تھے، یہ تفسیری روایات ضحاک سے بھی بیان کرتے ہیں جو ان کی پیدائش سے چار سال قبل ہی فوت ہو گئے تھے۔ ان میں

کچھ علمی غرور بھی تھا جس کی وجہ سے انہیں متعدد مواقع پر انہیں شرمندگی بھی اٹھاناپڑی۔ایک بار انہوں نے کہہ دیا کہ مجھ سے عرش سے نیچے جس چیز کے بارے میں چاہو سوال کرلو! جس پر ایک آدمی نے پوچھ لیا کہ چیونٹی کی آنتیں کہاں ہوتی ہیں؟اس پر وہ لاجواب ہوگئے۔ایک اور موقع پر اسی طرح کے چیلنج پر ایک صاحب نے سوال کر دیا کہ حضرت آدم علیہ السلام کے حج کے دوران ان کا سر کس نے مونڈھا تھا؟اس پر بھی وہ لاجواب ہوگئے۔امام ابو حنیفہ نے ان پر خدا کی ذات کی تشبیہ دینے کے مسئلہ پر تنقید کی ہے۔دیکھیے: وفیات الاعیان ج5 ص255؛سیر اعلام النبلاء ج7 ص201؛الاعلام ج7 ص281؛تہذیب التہذیب ج10 ص279؛تہذیب الکمال ج28 ص434

4 مقاتل بن سلیمان (2003) **تفسیر مقاتل**، دار الکتب العلمیہ، لبنان، طبع اول ص138؛ تفسیر بغوی ج1 ص315؛ ثعلبی ج2 ص239

5 تفسیر درالمصون فی علوم الکتاب المکنون ج2 ص250؛بحر محیط ج2 ص298؛البیان فی غریب اعراب القرآن ج1 ص 169

6 بحر محیط ج2 ص298

7 **سورۃ الأنعام**: 80

8 یہاں امام رازیؒ نے اقوال اور ان کے دلائل کو بے ترتیب بیان کر دیا ہے جس سے قاری کو دشواری ہوتی تھی اس لیے ان اقوال اور ان کے دلائل کو ایک ترتیب سے کر دیا گیا ہے جس کے تحت پہلے قول اول اور اس کے دلائل بیان کیے گئے اس کے بعد قول دوم اور اس کے دلائل اور ان کی جانب سے قول اول والوں کے دلائل کا جواب دیا گیا اور آخر میں قول دوم (جمہور علماء) کے دلائل بیان کیے گئے ہیں۔

9 یہ قول علامہ مہدوی کا ہے مگر علامہ ابن عطیہ نے اسے تکلف قرار دیا ہے۔دیکھیے: ابن عطیہ الاندلسی، عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام، ابو محمد (2007) **المحرر الوجیز فی تفسیر التاب العزیز**، وزارت اوقاف قطر، طبع دوم ج1 ص 36؛درالمصون فی علوم الکتاب المکنون ج2 ص551، علامہ ماتریدی نے اس قول کی نسبت معتزلہ کی طرف کی ہے۔دیکھیے: ماتریدی، ابو منصور، محمد بن محمد بن محمود، (2005) تفسیر ماتریدی، دار الکتب العلمیہ، بیروت، طبع اول ج2 ص244؛بحر محیط ج2 ص298

10 **سورۃ النساء**: 54

11 دیکھیے: المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، ج1 ص36، درالمصون فی علوم الکتاب المکنون ج2 ص551

12 **سورۃ الواقعۃ**: 82

13 امام رازی نے یہاں تیسرا احتمالی معنی بیان نہیں کیا۔

14 عبد الرحمن بن کیسان، ابو بکر الاصم (متوفی 225ھ) مشہور معتزلی فقیہ اور عالم ہیں۔حضرت علی رضی اللہ عنہ کے متعدد اقدامات کی تغلیط اور حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کی تائید و تصویب کرتے تھے۔انہوں نے متعدد کتابیں بھی لکھیں

جن میں سے چند کے نام یہ ہیں: كتاب خلق القرآن,كتاب الحجة والرسل ,كتاب الحركات , الرد على الملحدة ,الرد على المجوس ، الأسماء الحسنى ، اور افتراق الأمة دیکھیے: اعلام ج3 ص323 ؛سیر اعلام النبلاء ج9 ص402

15 دیکھیے: ابو بکر الاصم، عبد الرحمن بن کیسان (سنہ طبع نامعلوم) تفسیر ابو بکر الاصم (موسوعہ تفاسیر المعتزلہ 1،2)، دار الکتب العلمیہ، بیروت، طبع اول، ص52

16 علامہ قاضی نے ابو بکر اصم کے قول پر اعتراض کر دیا ہے مگر غور کیا جائے تو واضح ہو جاتا ہے کہ علامہ معتزلی کا اعتراض غیر معقول قسم کا ہے کیونکہ ایک دینی طاقت کے حامل اور طاقتور بادشاہ کے مقابلے میں کسی بے گناہ کو قتل کرنا فوراہی قصاص میں اپنی گردن اڑانے کے مترادف ہوتا ہے مگر اس نے ایک بادشاہ کے سامنے کیسے ایک بے گناہ کو قتل کر دیا اور ایک منصف بادشاہ کے انتقام سے بھی بچ گیا اس بات کو عقل تسلیم نہیں کرتا لہذا یہ ایک فضول اعتراض ہے۔

17 ﴿إِنِّي رَسُولُ رَبِّ الْعالَمِينَ﴾ سورة الزخرف: 46

18 ﴿قالَ فِرْعَوْنُ وَما رَبُّ الْعالَمِينَ﴾ سورة الشعراء: 23

19 سورة المؤمنون: 12

20 سورة التين: 4، 5

21 سورة الملك: 2

22 سورة البقرة: 28

23 سورة الملك: 2

24 سورة الشعراء: 81

25 یہ روایت بھی کتب حدیث میں موجود نہیں البتہ کتب تفاسیر میں موقوف اقوال ضرور موجود ہیں دیکھیے: تفسیر طبری (عن مجاہد، قتادہ، ربیع بن انس بکری، سدی اور ابن جریج) ج4 ص576 ؛ تفسیر قرطبیؒ ج3 ص285 ؛ تفسیر در منثور (عن ابن عباس) ج 3 ص205؛ تفسیر صنعانی (عن قتادہ) ج1 ص102؛ تفسیر ابن ابی حاتم (عن عکرمہ) ج2 ص499؛ ابن کثیر (عن قتادہ، محمد بن اسحاق و سدی) ج1 ص686 یہ سب اقوال بلاسند نقل کیے گئے ہیں۔

26 دیکھیے: احمد بن حسین بن مہران نیشاپوری، ابو بکر (سنہ نامعلوم) المبسوط فی القراءات العشر، مجمع اللغۃ العربیہ، دمشق، طبع نامعلوم ص 150؛ احمد بن موسی بن عباس بن مجاہد (سن طبع ندارد) كتاب السبعة فی القراءات، دار المعارف ،مصر، طبع ندارد ص 188؛ حسن بن علی بن ابراہیم بن یزداد الاہوازی، ابو علی، (2002) الوجيز فی شرح قراءات القرأة الثمانية ائمة االامصار الخمسة ، دار الغرب الإسلامی، بیروت، طبع اول، ج1 ص141؛ حسن بن احمد بن عبد الغفار الفارسی الاصل، ابو علی (1984) الحجة للقراء

السبعة،دار المامون للتراث- دمشق ،بیروت طبع اول، ج2ص359؛ عبد الفتاح بن عبد الغنی بن محمد القاضی (سنہ طبع نامعلوم)البدور الزاہرہ فی القرآت العشر المتواترہ،دار الکتاب العربی،بیروت،لبنان،طبع نامعلوم ص53

27 سورۃ الأنبیاء: 40

28 ابو الحسن علی بن احمد بن محمد بن علی بن متویہ الواحدی ، عظیم مفسر اور استاد نحو ہیں امام ذہبی انہیں امام علماء تعبیر قرار دیتے ہیں دیکھیے: الاعلام، ج4ص255؛ وفیات الاعیان، ج3ص303؛ سیر اعلام النبلاء ج18ص339

29 دیکھیے: واحدی،ابو الحسن علی بن احمد بن محمد بن علی(2010)تفسیر البسیط،وزارۃ التعلیم العالی ،سعودی عرب، طبع اول، ج4ص378،اللباب فی علوم الکتاب،ج4ص345

30 یہ عروہ بن حزام بن مہاصر عذری کا شعر ہے جب اس کے چچا عقال بن مہاصر نے اس سے اپنی بیٹی عفراء کی شادی کرنے سے انکار کر دیا اسی صدمہ سے بالآخر چل بسا۔ دیکھیے: ابو الفرج الاصفہانی،(1323ھ) کتاب الاغانی،مطبعۃ الجمہور، مصر ج20ص152تا158، شوقی،دکتور ضیف(1999) حب العذری عند العرب،الدار المصریہ اللبنانیہ، مصر، طبع اول

31 "إنه تعالى يجمع بين الضدين " یہاں سہو ناسخ ہے دراصل عبارت یوں ہو گی "إنه تعالى لا يجمع بين الضدين" تب معنی درست ہو گا ورنہ معنی یہ بنے گا کہ اللہ تعالیٰ اجتماع ضدین کرتے ہیں۔

32 اللباب فی علوم الکتاب ج4ص346؛ بحر محیط ج2ص301

33 سورۃ الأنعام: 111

34 ابو الحسن علی بن حمزہ بن عبد اللہ بن بہمن بن فیروز الاسدی الکوفی الاسدی (المتوفی ۱۸۹ ھ) قراء سبعہ میں سے ایک مشہور قاری اور نحو کے عظیم امام ہیں تاہم انہیں عربی ادب میں کچھ خاص دسترس نہیں تھی۔ یہ خلیفہ ہارون الرشید کے بیٹے امین کے اتالیق بھی تھے۔ انہیں کسائی کہنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ کوفہ میں حمزہ بن حبیب زیات کے پاس چادر لپیٹے ہوئے آئے دوران سبق حمزہ زیات نے سوال کیا اب کون قرأت کرے گا؟ کسی نے کہا کہ چادر والے اس کے بعد سے "کسائی" کے نام سے مشہور ہو گئے۔ بعض کے نزدیک دوران تلاوت چادر اوڑھے رہنے کی وجہ سے کسائی کہلانے لگے۔ انہوں نے بڑی عمر میں علم نحو سیکھا۔ دیکھیے: وفیات الاعیان ج3ص295؛ سیر اعلام النبلاء ج9 ص131؛ الاعلام ج4ص283۔

35 ابو ذکریا یحی بن زیاد بن عبد اللہ بن منظور الدیلمی الکوفی،الفراء (المتوفی ۲۰۷) لغت و نحو کے مشہور امام ہیں ان کے بارے میں کہا جاتا ہے "الفراء امام المؤمنين فی النحو "کہ فراء نحو میں مومنوں کے امام ہیں۔ بعد میں یہ بغداد چلے گئے تھے جہاں مامون الرشید نے اپنی اولاد کی تربیت پر مامور کیا یہ کسی قدر معتزلہ سے متاثر تھے انہوں نے متعدد کتب لکھی ہیں چند ایک کے نام درج ذیل ہیں: معانی القرآن ، المذکر والمؤنث ،اللغات اور الحدود۔ دیکھیے: وفیات الاعیان ج6 ص176 ؛سیر اعلام النبلاء ج 10ص119؛الاعلام ج 8 ص 145

36 دیکھیے : فراء،ابو زکریا یحی بن زیاد(1983)معانی القرآن،عالم الکتب،بیروت،طبع سوم ج 1 ص 170؛اللباب فی علوم الکتاب ج4 ص 347؛ ابن الانباری،ابوالبرکات(1980)البیان فی غریب اعراب

القرآن، الهيئة المصرى العامه، مصر، طبع نامعلوم ج 1 ص 170؛ عکبری، عبد اللہ بن الحسین بن عبد اللہ، ابو البقاء (سنہ طبع نامعلوم) التبیان فی اعراب القرآن، مکتبہ عیسی البابی الحلبی (طبع نامعلوم) ص 208؛ تفسیر قرطبیؒ ج 4 ص 294

37 سورۃ المؤمنون: 84، 85

38 سورۃ المؤمنون: 85، 86

39 ترجمہ: اے معاویہ نرمی برتیں ہم کوئی پہاڑ یا لوہا تو نہیں ہیں۔

حضرت امیر معاویہ نے اس کو بلا کر باز پرس کی تو اس نے کہا کہ میں نے آپ کی خیر خواہی کی ہے جب کہ دوسرے آپ کو حقیقی صورت حال سے آگاہ نہیں کرتے اور میں آپ سے سچ بات کی ہے جب کہ دوسرے آپ سے جھوٹ بولتے ہیں۔ امیر معاویہ نے فرمایا مجھے یہ شخص سچا نظر آتا ہے اور اس کا کام کر دیا۔ دیکھیے: الاعلام ج 4 ص 241؛ سیبویہ، ابو البشر عمرو بن عثمان بن قنبر (1988) کتاب سیبویہ، مکتبہ الخانجی، القاہرہ، طبع سوم ج 1 ص 67

40 یہاں "الحدیدا" کا عطف "بالجبال" پر ہے اسے بھی معطوف علیہ کی طرح مجرور ہونا چاہیے تھا مگر یہاں لفظ کے بجائے معنی کو مد نظر رکھتے ہوئے منصوب کر دیا کیوں کہ حرف جار نہ ہونے سے کلام یوں ہوتا: لسنا جبالا ولا حدیدا ، اور یہ جائز ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے "مررت بزید الظریف" یعنی لفظ الظریف کو نصب کے ساتھ پڑھنا جائز ہے۔

41 اخفش کا معنی چھوٹی آنکھ اور کمزور نظر والا، تاریخ میں اخفش لقب سے چار نحوی علماء مشہور ہیں: (1) سعید بن مسعدۃ البلخی البصری، ابو الحسن، یہ اخفش الاوسط سے مشہور ہیں اور عام طور پر اخفش سے یہی مراد ہوتے ہیں۔ یہ سیبویہ کے شاگرد ہیں اور سماوہ کے قاضی بھی رہے اور کثیر المزاح تھے کچھ مذہب قدریہ سے متاثر بھی تھے۔ انہوں نے متعدد کتابیں بھی لکھیں ہیں چند ایک کے نام درج ذیل ہیں تفسیر معاني القرآن ،شرح ابيات المعاني ، الاشتقاق، معاني الشعر اور كتاب الملوك۔ (2) ابو الحسن علی بن سلیمان بن الفضل المعروف یہ اخفش الاصغر سے مشہور ہیں اور مبرد اور ثعلب کے شاگرد تھے۔ (3) ابو الخطاب عبد الحمید بن عبد المجید یہ اخفش اکبر سے مشہور ہیں اور یہ سیبویہ اور ابو عبیدہ کے استاد ہیں اور یہ صرف اپنے شاگرد سیبویہ کی وجہ سے مشہور ہیں۔ اسی لیے مشہور ہے کہ " اگر سیبویہ نہ ہوتے تو انہیں کوئی بھی نہ جانتا" ان کے لغت میں انفرادی اقوال بھی ہیں۔ (4) صلاح بن حسین بن یحی الصنعانی یہ بھی نحوی ہیں یہ بہت بڑے زاہد تھے صرف اپنی محنت کی کمائی سے کھاتے ٹوپیاں فروخت کرتے تھے کسی سے بھی کچھ وصول نہ کرتے تھے ان کی درج ذیل کتابوں کا تذکرہ ملتا ہے: نزهة الطرف فى الجار والمجرور والظرف ، العقد الوسيم فى احكام الجار والمجرور والظرف وما لكل منها من التقسيم ، الصحابة والإمامة ، عجالة الجواب في شأن معاوية بن ابي سفيان اور هداية المسترشدين الى علوم المجتهدين دیکھیے: اعلام ج 3 ص 101، 207، 288 و ج 6 ص 141، ج 4 ص 291؛ وفیات الاعیان ج 3 ص 301 و ج 2 ص 380؛ سیر اعلام النبلاء ج 10 ص 206؛ و ج 14 ص 441

42 دیکھیے: اخفش الاوسط، ابوالحسن سعید بن مسعدہ(1990)**معانی القرآن**، مکتبہ الخانجی، قاہرہ، طبع اول ج 1 ص 197؛ تبیان فی اعراب القرآن ج 1 ص 208؛ بحر محیط ج 2 ص 201؛ تفسیر بسیط ج 4 ص 379؛ تفسیر قرطبیؒ ج 4 ص 294

43 دیکھیے: تفسیر قرطبیؒ ج 4 ص 295

44 تفسیر مجاہد میں حضرت مجاہد کا قول اس کے برعکس ہے۔ اس میں یہ ہے کہ یہ گزرنے والے ارمیاء نبی تھے۔ دیکھیے: تفسیر مجاہد ص 243 اور علامہ ابن کثیر، ابن عطیہ الاندلسی اور علامہ قرطبیؒ نے حضرت مجاہد کا قول نقل ہے کہ یہ بنی اسرائیل کے کوئی نامعلوم آدمی تھے۔ دیکھیے: المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز ج 1 ص 39؛ تفسیر قرطبیؒ ج 3 ص 289؛ تفسیر ابن کثیر ج 1 ص 687؛ **بحر محیط** ج 2 ص 302۔ البتہ امام بغوی اور علامہ ثعلبی نے حضرت مجاہد کا یہ قول نقل ہے کہ یہ گزرنے والا کافر تھا۔ دیکھیے: تفسیر بغوی، ج 1 ص 317؛ تفسیر ثعلبی ج 2 ص 242، جب کہ علامہ جوزی نے دونوں قول نقل کیے ہیں کہ وہ ارمیاء تھے اور دوسرے قول کے مطابق وہ ایک کافر تھا۔ دیکھیے: زاد المسیر فی علم التفسیر ج 1 ص 309، اور معتزلہ میں سے علامہ زمخشری فرماتے ہیں کہ یہ گزرنے والا کافر تھا۔ دیکھیے: تفسیر کشاف،، ج 1 ص 489

45 نفس المصادر۔

46 ابوعبداللہ، عکرمہ بن عبداللہ البربری المتوفی ۱۰۵ھ ۔ حضرت ابن عباس کے آزاد کردہ غلام، مشہور تابعی مکہ کے فقیہ اور تفسیر اور مغازی کے بڑے عالم ہیں۔ البتہ کچھ خارجی نظریات سے متاثر تھے۔ حضرت سعید بن جبیر سے پوچھا گیا کہ آپ سے بڑا عالم کون ہے تو انہوں نے فرمایا عکرمہ مجھ سے بڑے عالم ہیں۔ حضرت عکرمہ فرماتے تھے کہ میں نے چالیس سال تک علم حاصل کیا اور پھر ایک وہ وقت بھی آیا کہ میں لوگوں کو ابن عباس رضی اللہ عنہ کے گھر کے دروازے پر فتوے دیا کرتا اور ابن عباس اندر گھر میں موجود ہوتے تھے۔ دیکھیے: وفیات الاعیان ج 3 ص 265؛ سیر اعلام النبلاء ج 5 ص 12۔ الاعلام ج 4 ص 244

47 دیکھیے: تفسیر ابن ابی حاتم ج 2 ص 500؛ تفسیر طبری ج 4 ص 578؛ ابو اللیث سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد بن ابراہیم(1993)**تفسیر بحر العلوم**۔ سمرقندی، دار الکتب العلمیہ، بیروت، طبع اول ج 1 ص 226؛ تفسیر بغوی ج 1 ص 316؛ تفسیر بسیط ج 4 ص 380،

48 ابن عباس کی طرف منسوب تفسیر تنویر المقیاس میں درج ہے کہ یہ عزیر علیہ السلام تھے دیکھیے: محمد بن یعقوب الفیروزآبادی مجد الدین ابو طاہر محمد بن یعقوب(1992)**تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس**، دار الکتب العلمیہ ، لبنان، طبع اول ص 48۔ مگر یہ تفسیر مشکوک النسبت ہے اور اس میں روایات کا انحصار ابن اسحق السمرقندی عن محمد بن مروان عن الکلبی پر ہے جن کی احادیث محدثین کے ہاں معتبر نہیں۔ محمد بن مروان کوفی کے لیے دیکھیے: تہذیب التہذیب ج 8 ص 106؛ میزان الاعتدال ج 1 ص 353؛ لسان المیزان ج 3 ص 77؛ سیر اعلام النبلاء ج 5 ص 265؛ تہذیب الکمال فی اسماء الرجال ج 22 ص 247، جب کہ کلبی کے لیے دیکھیے: اعلام ج 6 ص 133؛ سیر اعلام اعلام النبلاء ج 6 ص 248؛ تقریب التہذیب ج 1 ص 847؛ تہذیب التہذیب ج 9 ص 178؛ تہذیب الکمال فی اسماء الرجال ج

25 ص 246، جب کہ تفسیر بسیط میں حضرت وہب اور روایت عطاء عن ابن عباس ہے کہ یہ ارمیاء علیہ السلام تھے دیکھیے: تفسیر بسیط ج4 ص380

49 ابو بکر محمد بن اسحاق بن یسار بن خیار المطلبی المتوفی ۱۵۰ھ مشہور امام مغازی ان کے بارے میں ابن شہاب زہری فرماتے ہیں " من أراد المغازي فعليه بابن إسحاق" یعنی جو مغازی کا علم حاصل کرنا چاہے تو اسے ابن اسحاق سے استفادہ کرنا ہوگا اسی طرح کے خیالات کا اظہار امام شافعی نے بھی کیا۔ علاوہ ازیں سفیان بن عیینہ اور شعبہ بن حجاج نے بھی ان کے علم کا اعتراف کیا ہے۔ امام بخاری نے اگرچہ اپنی کتاب میں ان سے کوئی حدیث روایت نہیں کی البتہ ان کی توثیق کی ہے اور امام مسلم نے تو ایک حدیث بھی روایت کی ہے البتہ امام مالک نے ان پر تنقید کی ہے اور فرماتے ہیں: وما ابن إسحاق إنما هو دجال من الدجاجلة نحن أخرجناه من المدينة غالباً اس کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہیں کہ ابن اسحاق نے ایک بار کہہ دیا کہ میرے پاس امام مالک کی احادیث لاؤ، میں ان کی احادیث کی علل کو جانتا ہوں۔ علاوہ ازیں ابن اسحاق فرقہ قدریہ سے کچھ متاثر بھی تھے۔ دیکھیے: وفیات الاعیان ج4 ص276؛ سیر اعلام النبلاء ج7 ص33؛ الاعلام ج6 ص28

50 تفسیر طبری ج4 ص580

51 وهب بن منبه الابناوی الصنعانی الذماری، ابو عبد اللہ: مشہور مؤرخ ہیں کو کتب قدیمہ اور امم سابقہ کی تاریخ پر گہری نظر رکھتے ہیں یہ کہا کرتے تھے کہ میں نے بانوے (92) آسمانی کتابوں کا مطالعہ کیا ہے جن میں سے بہتر (72) کتابیں گرجاؤں میں اور بیس لوگوں کے پاس تھیں جس کا انہیں علم ہی نہیں تھا ان کی درج ذیل کتب کا تذکرہ ملتا ہے: ذكر الملوك المتوجة من حمير وأخبارهم وقصصهم وقبورهم وأشعارهم، قصص الأنبياء اور قصص الأخيار۔ دیکھیے: اعلام ج8 ص125؛ وفیات العیان ج6 ص35؛ تہذیب الکمال ج31 ص140؛ سیر اعلام النبلاء ج4 ص544

52 حضرت وہب بن منبہ کے بقول ان ہی کو خضر کہا جاتا ہے دیکھیے: تفسیر بغوی ج1 ص317؛ تفسیر بسیط ج4 ص380

53 سورة الأنبياء: 91

54 امام رازی کی بیان کردہ روایات ان کے بیان کردہ الفاظ کے ساتھ کتب حدیث میں دستیاب نہیں البتہ ذرا مختلف الفاظ کے ساتھ اس مضمون سے متعلق حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مستدرک حاکم میں روایت موجود ہے جس کے الفاظ یہ ہیں (خرج عزير نبي الله من مدينته ، وهو رجل شاب فمر على قرية وهي خاوية على عروشها قال أنى يحيي هذه الله بعد موتها ، فأماته الله مائة عام ۔۔۔) "اللہ کے نبی حضرت عزیر اپنے شہر سے جب نکلے تو وہ جوان تھے ان کا ایک بستی سے گزر ہوا جو تباہ و برباد ہو چکی تھی تو انہوں نے کہا اس بستی کو کیونکر اللہ تعالیٰ زندہ کریں گے تو اللہ تعالیٰ نے انہیں سو سال تک موت دے کر اٹھایا اور سب سے پہلے ان کی آنکھیں زندہ کیں جس سے وہ اپنی ہڈیوں کو دیکھنے لگے جو اکٹھی ہو رہی تھیں اور ان پر گوشت بھی لگنے لگا اور پھر ان میں روح بھی پھونک دیا اور وہ اب بھی جوان ہی تھے اور پوچھا کہ کتنا قیام ہوا تو انہوں نے بتایا کہ کم و بیش ایک دن قیام کیا ہے جب وہ اپنی بستی آئے تو ایک نوجوان بڑھئی کو دیکھا وہ انتہائی بوڑھا ہو چکا تھا" اس روایت میں واضح طور پر حضرت عزیر کا نام ہے۔ دیکھیے: مستدرک حاکم ج2 ص338؛ تفسیر ابن ابی حاتم، ج 2

ص502

55 تفسیر بغوی ج1ص317

56 تفسیر بغوی ج1ص317؛ تفسیر بسیط ج4ص380

57 عبد الملک بن قریب بن علی بن اصمع الباھلی، ابو سعید اصمعی،العلامہ، الحافظ، حجۃ الادب، لسان العرب، یہ مشہور امام اور لغت عرب، اشعار عرب اور جغرافیہ کے ماہر عالم تھے جن کی پوری زندگی اسفار میں ہی گزری جس سے انہوں نے بہت کچھ حاصل کیا ان کے بارے میں امام انخفش کا کہنا تھا کہ ہم نے اس سے بڑا شاعر نہیں دیکھا اور امام شافعی ان کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اپنی بات کو اصمعی سے زیادہ بہترین عبارت میں تعبیر کرتے میں نے کسی کو نہیں دیکھا خود کہا کرتے تھے کہ مجھے سولہ ہزار قصائد یاد ہیں ان کی متعدد کتابیں بھی ہیں جن میں چند ایک کے نام یہ ہیں : الإبل، خلق الإنسان، المترادف، الفرق، الخلیل، الشاء اور الدارات-اس کے علاوہ مشہور مستشرق ولیم اہلورڈ (Vilhelm Ahlwardt) نے کتاب الاصمعیات نامی ایک مجموعہ بھی ترتیب دیا ہے جس میں علامہ اصمعی کے منفرد روایت کردہ قصائد کو شامل کیا گیا ہے۔ دیکھیے: اعلام ج4ص162؛ وفیات الاعیان ج3ص172؛ اکمال تہذیب الکمال ج8ص337؛ سیر اعلام النبلاء ج10ص175

58 تفسیر بسیط ج4ص382

59 نسائی، ابو عبد الرحمن احمد بن شعیب (ندارد) سنن نسائی، مکتب المطبوعات الاسلامیہ، حلب طبع نامعلوم ج2ص232؛ مسند ابو یعلی ج13ص11 حدیث نمبر7096؛ مسلم ج1ص357

60 تفسیر ابن عباس میں خاویۃ کا معنی صرف ساقطۃ (گری ہوئی) کیا گیا ہے۔ دیکھیے: تفسیر ابن عباس ج1ص48 اور تفسیر النکت والعیون میں حضرت ابن عباس سے اس کا معنی خراب نقل کیا گیا ہے دیکھیے: تفسیر النکت والعیون ج1ص331 البتہ تفسیر بسیط میں اس کا معنی ملیامیٹ تباہ و برباد (منھدمۃ ساقطۃ خراب) کیا گیا ہے دیکھیے: تفسیر بسیط ج4ص382،

61 سورۃ الحاقۃ: 7

62 سورۃ القمر: 20

63 سورۃ المطففین: 2

64 سورۃ آل عمران: 37

65 دیکھیے: احمد بن موسی بن عباس بن مجاہد (سن طبع ندارد) کتاب السبعۃ فی القراءات، دار المعارف، مصر، طبع ندارد ج1ص188

66 نفس المصدر

67 سورۃ الکھف: 19

68 سورۃ یوسف: 81

69 کتاب السبعۃ فی القراءات ص189،188

70 نفس المصدر

71 سورۃ الحاقۃ: 25، 26

72 کتاب السبعۃ فی القراءات ص189،188

73 دیکھیے: تاج العروس ج4 ص569، لسان العرب ج2 ص47

74 یہ مصرع ابن الزبعری کا ہے پورا شعر یہ ہے

عمرو العلا هشم الثريد لقومه ... ورجال مكة مسنتون عجاف

ترجمہ: عمرو بن علاء نے اپنی قوم (کو کھانا کھلانے کے لیے) روٹی کے ٹکڑے ٹکڑے کر دیے اور اہل مکہ قحط سے کمزور اور لاغر ہو چکے ہیں دیکھیے: تاج العروس ج4569 وجلد34 ص100؛ لسان العرب ج2 ص47

75 تفسیر بسیط ج4 ص388

76 سورۃ الحجر: 26

77 تاج العروس ج36 ص410

78 دیکھیے: تاج العروس ج36 ص409، ج38 ص317 وص320؛ لسان العرب ج13 ص501 و503؛ تفسیر بیضای ج1 ص156

79 دیکھیے: تفسیر کشاف ج1 ص307؛ تفسیر وسیط ج 4 ص392،

80 تفسیر بغوی ج1 ص320

81 نفس المصدر

82 سورۃ الأنعام: 105

83 سورۃ الأنعام: 75

84 تفسیر بغوی ج1 ص320

85 نفس المصدر ص321

86 تفسیر ثعلبی ج2 ص248

87 سورۃ یس: 78، 79

88 کتاب السبعۃ فی القراءات ج1 ص189؛ الحجہ للقراء السبعہ ج2 ص381؛ تفسیر بسیط ج4 ص396

89 معنی القرآن للفراء ج 1 ص 173؛ تفسیر بسیط ج 4 ص 395

90 کتاب السبعہ فی القرات ج 1 ص 189؛ تفسیر ثعلبی ج 2 ص 248؛ تفسیر بسیط ج 4 ص 396

91 تفسیر محرر الوجیز ج 1 ص 47؛ تفسیر بسیط ج 4 ص 396، مگر امام ثعلبی اسے غلط قرار دیتے ہیں دیکھیے: تفسیر ثعلبی ج 2 ص 248

92 تفسیر کشاف ج 1 ص 491

93 کتاب السبعہ ج 1 ص 189

94 یہ شعر درست نقل نہیں کیا گیا اصل شعر یوں ہے:

ودع هريرة إن الركب مرتحل ۔۔۔ وهل تطيق وداعا أيها الرجل

اس میں شاعر ایک معلوم حقیقت کے جاننے کا اعتراف کرتا ہے دیکھیے: تاج العروس ج 22 ص 296؛ اعشی، میمون بن قیس (سنہ نامعلوم) دیوان اعشی، مطبعہ نموذجیہ، طبع نامعلوم قصیدہ نمبر 6 ص 55

95 الزجاج، ابواسحاق ابراہیم بن محمد السری (241۔311) نحو اور لغت کے مشہور امام ہیں امام مبرد سے علم نحو حاصل کیا اور عباسی خلیفہ معتضد باللہ کے وزیر عبید اللہ بن سلیمان نے امام مبرد کے مشورہ ہی سے ان کو اپنے بیٹے قاسم کا اتالیق مقرر کیا ان کے شاگردوں میں ابو علی الفارسی مشہور ہیں دیکھیے: الاعلام، ج 1 ص 40؛ وفیات الاعیان ج 1 ص 49؛ سیر اعلام النبلاء ج 14 ص 360

96 زجاج، ابراہیم بن سری، ابواسحاق (1988) معانی القرآن و اعرابہ، عالم الکتب، بیروت، طبع اول، ج 1 ص 344

97 بحر محیط ج 2 ص 301

98 عبد الملک بن عبد العزیز بن جریج اپنے دور کے اہل حجاز کے امام وفقیہ تھے۔ یہ پہلے آدمی ہیں جنہوں نے مکہ میں علمی تصنیف کی ہے۔ یہ رومی الاصل ہیں قریش کے آزاد کردہ غلام ہیں ان کی پیدائش اور وفات مکہ ہی میں ہوئی۔ دیکھیے: وفیات الاعیان ج 3 ص 163؛ سیر اعلام النبلاء، ج 6 ص 325؛ الاعلام ج 4 ص 160

99 تفسیر بغوی ج 1 ص 322؛ تفسیر طبری ج 4 ص 260؛ معانی القرآن واعرابہ ج 1 ص 345؛ محرر الوجیز ج 1 ص 50, تفسیر ثعلبی ج ص 251

100 تفسیر طبری ج 4 ص 261

101 یہ روایت کتب احادیث میں دستیاب نہیں البتہ تفسیر ثعلبی میں موجود ہے مگر اس کا حوالہ نہیں دیا گیا اور بلا سند نقل کی گئی ہے۔ دیکھیے: تفسیر ثعلبی ج 2 ص 252؛ تفسیر النکت والعیون ج 1 ص 333

102 تفسیر طبری ج 4 ص 626؛ تفسیر النکت والعیون ج 1 ص 333

103 سورۃ الأعراف: 138

104 سورۃ الأعراف: 138

105 تفسیر اللباب فی علوم الکتاب ج4 ص367

106 علامہ ماوردی نے یہ قول نقل کرکے اس کی اجمالی تردید کی ہے اور فرماتے ہیں کہ یہ غلط تاویل اور تشریح ہے (ونفر بعض من قال بغوامض المعاني من هذا الالتزام وقال إنما أراد إبراهيم من ربه أن يريه كيف يحيي القلوب بالإيمان , وهذا التأويل فاسد)۔ دیکھیے: النکت والعیون ج1 ص334؛ علامہ قرطبیؒ نے بھی علامہ ماوردی کا یہ قول بطور تائید نقل کیا ہے دیکھیے: تفسیر قرطبیؒ ج4 ص312

107 تفسیر ماتریدی ج2 ص249؛ النکت والعیون ج1 ص333

108 بعض مقامات پر اپنی ذہانت سے متعدد سوالات واشکالات ممکنہ پیدا کرتے ہوئے اس کے ممکنہ جوابات دیتے ہیں تاکہ کسی بھی انداز سے ہونے والے مخالفین اسلام کے حملوں کا پیشگی انتظام ہو یہ اشکالات، جوابات اور تشریحات دیگر کتب تفاسیر میں موجود نہیں ہوتیں، یہ مقام بھی ان ہی میں سے ہے کیونکہ قول ہفتم تا دہم کا امام رازی کے دور سے قبل کی کسی بھی تفسیر میں ذکر نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ امام رازی کے بعد کی تفاسیر میں ان اقوال کو صرف امام رازی کے حوالے ہی سے نقل کیا گیا ہے۔ دیکھیے :اللباب فی تفسیر الکتاب ج4 ص368

109 سورۃ الأنعام: 77

110 یہ شعر جریر بن خطفی نے عبدالملک بن مروان کی مدح کرتے ہوئے کہا تھا اس شعر میں استفہام تقریری ہے یعنی کیا آپ سارے سواری کرنے والوں (انسانوں) میں سب سے زیادہ افضل نہیں ہیں؟ مطلب یہ ہے کہ آپ سب سے افضل ہیں۔ یہ آیت قرآنی ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ﴾ کی طرح ہے اس میں بھی استفہام تقریری ہے یعنی کیا اللہ تعالیٰ اپنے بندے کے لیے کافی نہیں ہے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کافی ہے دیکھیے: لسان العرب ج7 ص101؛ تفسیر بغوی ج1 ص323؛ جریر بن خطفی بن حذیفہ الخطفی الکلبی الیربوعی (1986) دیوان جریر، دار بیروت، بیروت، طبع نامعلوم ج1 ص89

111 تفسیر طبری ج1 ص323؛ تفسیر ج4 ص634

112 نفس المصدر

113 سورۃ القمر: 7

114 سورۃ آل عمران: 14

115 کتاب السبعہ فی القرآت ج1 ص189؛ معانی القرآن للفراء ج1 ص174؛ التبیان فی اعراب القرآن ج1 ص212؛ المبسوط فی القرآت العشر ج1 ص151؛ الوجیز فی شرح قراءات القرأۃ الثمانیۃ ائمۃ الامصار الخمسۃ ج1 ص142؛ لسان العرب ج14 ص460 وج4 ص474 و478؛ ابو القاسم الہذلی، یوسف بن علی بن جبارۃ بن محمد بن عقیل بن

سوادہ(2007) **الکامل فی القراءات والاربعین الزائدۃ علیھا**، مؤسسۃ سما للتوزیع والنشر طبع اول ج 1 ص 509؛ابن الجزری، شمس الدین ابو الخیر ، محمد بن محمد بن یوسف(سنہ طبع نامعلوم)**النشر فی القراءات العشر**، دارالکتب العلمیہ، بیروت، طبع نامعلوم ج2ص232

116 تاج العروس ج12ص360،

117 البدور الزاہرہ فی القرآت العشر المتواترہ ج1ص54

118 معانی القرآن للفراء ج1ص174

119 لسان العرب ج4ص474

120 تفسیر طبری ج4ص647

121 تفسیر بغوی ج1ص324ص، طبری ج4ص643؛ تفسیر ثعلبی ج2ص256

122 تفسیر طبری ج4ص646

123 یہاں ''روایت ہے'' سے مراد مفسرین کا قول مراد ہے دیکھیے: الوسیط فی تفسیر القرآن المجید ج1ص375 جب کہ علامہ ماوردی نے لفظ'' حکی'' (حکایت کی گئی ہے)استعمال کیا ہے دیکھیے: تفسیر النکت والعیون ج1ص261، گویا یعنی یہ تفسیری روایت ہے متون احادیث میں دستیاب نہیں۔

124 الحجۃ للقراء السبعۃ ج2ص102؛ تفسیر محرر الوجیز ج1ص56

125 یہ دونوں قول لفظ'' **قیل** '' (کہا گیا ہے) سے بیان کیے گئے ہیں دیکھیے: تفسیر ثعلبی ج2ص257؛ تفسیر بغوی ج1ص324

126 نسخہ '' د'' میں اس مقام پر عبارت یوں ہے « **لأنه لا يقال للطير إذا طار** »اس میں ایک لفظ« **سعى** » رہ گیا ہے جو کہ صحیح نہیں جب کہ نسخہ '' الف، ب اور ج'' میں اس مقام پر لفظ« **سعى** » بھی موجود ہے اور عبارت یوں ہے« **لأنه لا يقال للطير إذا طار سعى** » اور یہی صحیح ہے کیونکہ اس کے بغیر معنی ہی درست نہیں ہو سکتے۔

127 **البقرہ** 245

128 البسیط ج4ص407؛اللباب فی علوم الکتاب ج4ص376

129 تفسیر ابو بکر اصم ص52؛اللباب فی علوم الکتاب ج4ص376

130 اللباب فی علوم الکتاب ج4ص377

131 التبیان فی اعراب القرآن ج1ص213؛ کشاف ج1ص492

132 یہ قول ابن زید کا ہے دیکھیے: تفسیر ماوردی ج1ص261

133 ابن ابی حاتم ص514؛اللباب فی علوم الکتاب ج4ص380

134 حروف مہموسہ دس ہیں جن کا مجموعہ " **حثه شخص فسكت** " ہے یہ وہ حروف ہیں جن کی ادائیگی کے ساتھ سانس بھی جاری رہ سکے بقیہ انیس حروف مجہورہ ہیں دیکھیے: الحجہ للقرآءالسبعہ ج1ص131

135 تفسیر ثعلبی ج2ص258؛قرطبیؒ ج4ص320

136 ان الفاظ کے ساتھ کتب تفسیر میں یہ روایت موجود ہے دیکھیے: تفسیر طبری ج ا ص ۳۲۵تاہم ان الفاظ کے ساتھ یہ حدیث کتب حدیث میں دستیاب نہیں البتہ اس مضمون کی احادیث درج ذیل ہیں:

(ا) ترمذی میں ہے حضرت عبدالرحمن بن خباب سے روایت ہے کہ میں حضور ﷺ کے پاس حاضر ہو جب وہ "**جيش العسرة**"(غزوہ تبوک)کی ترغیب دے رہے تھے تو عثمان رضی اللہ عنہ کھڑے ہوئے اور فرمایا کہ میں سواونٹ زین اور پالانوں سمیت دیتاہوں پھر حضور ﷺ نے لوگوں کو مزید ترغیب دی پھر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کھڑے ہوئے اور کہا کہ یارسول اللہ ﷺ میں دو سواونٹ زین اور پالانوں سمیت دیتاہوں حضور ﷺ کے ایک بار پھر لوگوں کو ترغیب دینے پر عثمان رضی اللہ عنہ پھر کھڑے ہوئے اور فرمایا کہ میں تین سواونٹ زین اور پالانوں سمیت دیتاہوں میں نے دیکھا کہ حضور ﷺ منبر سے اترے اور کہہ رہے تھے آج کے بعد عثمان کو اس کا کوئی عمل نقصان نہیں دے سکتا۔ ترمذی ج۶ ۹۶ حدیث ۳۷۰۰ لیکن اس کے بارے امام ترمذی فرماتے ہیں« **هذا حديث غريب من هذا الوجه لا نعرفه إلا من حديث السكن بن المغيرة** »کہ یہ حدیث غریب ہے اور اس کو صرف ایک راوی سکن بن مغیرہ ہی روایت کرتے ہیں۔

(۲) عبدالرحمن بن سمرہ سے روایت ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ غزوہ تبوک کے موقع پر ایک ہزار دینار لاکر حضور ﷺ کی گود میں ڈال دیئے جس پر حضور ﷺ کو دیکھا کہ وہ ان کو اپنی گود میں الٹتے پلٹتے اور کہتے جاتے "آج کے بعد عثمان کو اس کا کوئی عمل نقصان نہیں پہنچاسکتا ترمذی ج ۶ ص ۷۰ حدیث ۳۷۰۱؛مسند احمد ج ۲۷ ص ۲۴۷ حدیث ۱۶۶۹۶ اس کے بارے میں بھی امام ترمذی فرماتے ہیں « **هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه**» ان الفاظ کے ساتھ یہ حدیث ضعیف ہے۔

137 یہ روایت کتب احادیث میں موجود نہیں البتہ تفاسیر اور تاریخی کتب میں سند کے بغیر منقول ہے۔ دیکھیے: **حلية الاولياء** ج1ص99؛بغوی ج1ص325؛ تفسیر ثعلبی ج2ص258؛التحریر والتنویر ج3ص41؛قرطبیؒ ج4ص 318؛تہذیب الکمال ج17ص327

138 علامہ ابن جوزی نے یہ شعر شاعر کے نام کے بغیر ذکر کیا ہے البتہ علامہ واحدی نے شاعر کا نام بھی ذکر کیا ہے۔ اس شعر کا معنی یہ ہے: مجھ پر سلام کر کے احسان کریں کیونکہ آپ کی کلام یاقوت اور منظم موتی ہیں اس شعر میں شاعر نے لفظ " **من** " کو احسان کے معنے میں استعمال کیا ہے۔ دیکھیے: تفسیر البسیط ج4ص408؛زادالمسیر ج1ص317

139 مسند احمد ج25ص266 حدیث 15922،وج29ص396 حدیث 17852؛ترمذی ج6ص40 حدیث 3659 لیکن امام ترمذی فرماتے ہیں "**هذا حديث غريب**" کیونکہ اس کی سند میں ابن ابی المعلی ہے راوی ہے اور یہ

راوی مسند احمد کی روایت میں بھی ہے، صحیح ابن حبان ج15 ص275 حدیث 6806 اس حدیث کے تمام راوی علی شرط مسلم ہیں۔

140 سورہ تین:6

141 اس شعر میں شاعر اپنے ممدوح کی جانب سے نیکی کو بھول جانے کی تعریف کرتا ہے۔ تفسیر بسیط ج 4 ص 410؛ تفسیر اللباب فی علوم الکتاب ج4 ص383

142 اللباب فی علوم الکتاب ج4 ص384

143 ابو مکرم بن عبداللہ عجلی خارجی کے پیروکار جن کا نظریہ ہے کہ ایمان کا دارومدار اعمال پر نہیں بلکہ خاتمہ اور موت پر ہے اگر موت کے وقت بھی ایمان پر قائم ہوا تو تب اس کا ایمان شمار کیا جائے گا ورنہ نہیں اور ان کے بقول نماز کے تارک اور کبیرہ گناہوں کے مرتکب اس لیے کافر ہیں کہ وہ عظمت خداوندی سے جاہل ہیں۔ یہ گروہ فرقہ ثعالبہ نامی گروہ سے اسی اختلاف پر الگ ہوا تھا۔ دیکھیے: ابو الحسن اشعری، علی بن اسماعیل (2005) **مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين**، مکتبہ المتوسط، بیروت، طبع چہارم ص100؛ تھانوی، محمد علی (۱۹۹۶) کشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مکتبہ لبنان، بیروت، ندارد ج 1 ص 538؛ **الملل والنحل** ص 130؛ عبد القاہر بغدادی (1995) الفرق بین الفرق، مکتبہ عصریہ، بیروت، طبع نامعلوم ص103

144 اللباب فی علوم الکتاب ج4 ص385

145 نفس المصدر

146 طه: 112

147 اللباب فی علوم الکتاب ج4 ص385

148 النمل: 89

149 الأنبياء: 103

150 اللباب فی علوم الکتاب ج4 ص385

151 تفسیر البسیط ج4 ص411

152 تفسیر ثعلبی ج2 ص260

153 اللباب فی علوم الکتاب ج2 ص386

154 تفسیر ماوردی ج1 ص338

155 اللباب فی علوم الکتاب ج2 ص386

156 نفس المصدر ص386

157 فرقہ مرجئہ کے نزدیک ایمان کا تعلق محض قول اور زبان سے ہے عمل کو اس میں دخل نہیں گویا انہوں نے قول (اقرار ایمان) کو مقدم کر دیا اور عمل کو مؤخر کر دیا اور ان کا عقیدہ ہے کہ اگر وہ نماز نہ بھی پڑھیں اور روزہ نہ بھی رکھیں تو بھی ان کا ایمان انہیں نجات دلا دے گا ان کا یہ عقیدہ ہے کہ ایمان کے ہوتے ہوئے گناہ کوئی نقصان نہیں پہنچا سکتا جس طرح کفر کے ہوتے ہوئے محض دعویٰ اطاعت (محض نیکی بلا عقیدہ راسخ) کوئی فائدہ نہیں پہنچا سکتا۔ انہیں ''مرجئہ'' اس لیے کہا جاتا ہے کہ ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ غفوری اور رحیمی کی بنیاد گناہوں کی سزا ملتوی کر دیتا ہے۔ انہیں المرجئہ کے بجائے المرجیہ بھی کہا جاتا ہے۔ پھر یہ متعدد گروہوں میں بٹ گئے ان میں خالص مرجئہ فرقے درج ذیل ہیں: 1 یونسیہ: یونس بن عون تمری کے پیروکار، 2 عبیدیہ: عبید المکتب کے پیروکار 3، غسانیہ: غسان کوفی کے پیروکار، 4 ثوبانیہ: ابو ثوبان مرجئی کے پیروکار اور 5 تومنیہ: ابو معاذ تومنی کے پیروکار۔ دیکھیے: اردو دائرہ معارف اسلامیہ (1984)، دانش گاہ پنجاب لاہور، طبع اول مادہ مرج، ج 20 ص 404؛ الملل والنحل ص 137 تا 142

158 اللباب فی علوم الکتاب ج 2 ص 390

159 محمد بن عبد الوھاب بن سلام الجبائی ابو علی (متوفی 303ھ) معتزلہ کے مشہور ائمہ میں سے ہیں خوزستان کے شہر جبا میں پیدا ہوئے اور بصرے میں ابو یعقوب الشحام کے مدرسہ میں جو اس زمانے میں ابو الہذیل کا جانشین تھا تعلیم پائی اور اپنے اساتذہ کی روایات کو آب و تاب دینے میں کافی کامیاب رہے۔ اس کے ساتھ انہوں نے وقتاً فوقتاً اس روایت میں تازگی بھی پیدا کی اور مسائل کے حل کا راستہ کھولا۔ ان سے فرقہ جبائیہ منسوب ہے۔ ان کے بعد ان کا بیٹا عبد السلام بن ابو علی محمد بن عبد الوھاب البصري (متوفی 321ھ) ان کا جانشین ہوا۔ دیکھیے: الاعلام ج 2 ص 256؛ سیر اعلام النبلاء ج 14 ص 183؛ دائرہ معارف اسلامیہ ج 7 ص 84

160 اللباب فی علوم الکتاب ج 2 ص 390

161 قرطبیؒ ج 4 ص 329؛ اللباب ج 4 ص 394

162 یہاں نافی سے مراد اعمال بد اور طاری سے مراد نیک اعمال ہیں مطلب یہ ہے کہ نیک اعمال اور اعمال بد میں ایسا باہمی تضاد اور منافات نہیں کہ ایک کی موجودگی دوسرے کے وجود کے منافی ہو اس لیے اعمال بد کے باوجود نیک اعمال ضائع نہ ہوں گے۔

163 دور (Circle) علماء منطقین کے نزدیک دو چیزوں کے ایک دوسرے پر موقوف ہونے کو کہتے ہیں (**فالدور اذن هو توقف كل واحد من الشيئين على الآخر**) دیکھیے: ایوب بن موسیٰ، ابو البقاء الکفوی (1998) **الکلیات معجم فی المصطلحات والفروق اللغویه**، مؤسسۃ الرسالہ، طبع دوم ص 447؛ المعجم الفلسفی ج 1 ص 566۔ معجم التعریفات ص 92

164 عبد السلام بن محمد بن عبد الوھاب بن سلام بن خالد بن حمران بن ابان مولی عثمان بن عفان، المعروف بہ ابو ھاشم بن ابو علی الجبائی (متوفی 321ھ 933ء) مشہور معتزلی عالم ابو علی جبائی کے بیٹے ہیں ان سے منسوب معتزلہ کا ایک فرقہ

بہشمیہ بھی ہے۔ دیکھیے: البدایہ والنہایہ ج15 ص75

165 سورہ زلزال : 7

166 نسخہ ''الف، ج اور د'' میں اس مقام پر عبارت یوں ہے « لأنه يستغني بكل واحد منهما فيكون غنيا عنهما معا » جو کہ صحیح نہیں ہے اس میں یہاں ایک پور جملہ غائب ہے جب کہ نسخہ "ب" میں عبارت یوں ہے «لأنه يستغني بكل واحد منهما عن كل واحد منهما فيكون غنيا عنهما معا» اور یہی صحیح ہے۔

167 ان میں سے کوئی ایک بھی مستقل مکمل طور پر مؤثر نہیں بن پا رہا ہے دونوں کو اپنے سے کم ثواب کو ضائع کرنے کے لیے ایک ساتھ آنا پڑ رہا ہے۔ مترجم

168 تفسیر بسیط ج4 ص412، تفسیر ثعلبی ج2 ص261

169 التبیان فی اعراب القرآن ص214

170 نفس المصدر

171 تفسیر البسیط ج4 ص412

172 تفسیر ثعلبی ج2 ص261

173 تفسیر البسیط ج4 ص413

174 التبیان فی اعراب القرآن ص215

175 اللباب فی علوم الکتاب ج2 ص395

176 نفس المصدر

177 نفس المصدر

178 كمثل جنة بربوة

179 یونس: 22

180 در المصون ج2 ص588

181 کشاف ج1 ص497

182 سورہ صف: 11

183 سورہ رعد: 28

184 سورہ دھر: 9

185 سورہ اللیل: 19

186 سورہ ابراھیم: 27

187 تفسیر البسیط ج4 ص415

188 تفسیر البسیط ج4 ص416

189 تفسیر بغوی ج1 ص327

190 تفسیر البسیط ج4 ص416

191 کتاب السبعہ فی القراءات ص190؛ تفسیر ثعلبی ج2 ص264؛ تفسیر طبری ج4 ص672

192 تفسیر البسیط ج4 ص417

193 نفس المصدر

194 تفسیر طبری ج4 ص672؛ محرر الوجیز ج1 ص66؛ تفسیر البسیط ج4 ص417

195 الحج 05

196 کتاب السبعہ فی القراءات ص190؛ محرر الوجیز ج1 ص68

197 سورہ ابراھیم : 25

198 ترجمہ: اگر غنیمت سے (یعنی نہ حاصل ہونے والے مقام اور جگہ سے) تو کوئی لقمہ کھالے یا بھوک برداشت کرلے تو یہ کوئی بچاؤ نہیں ہے۔ تفسیر طبری ج4 ص676؛ اللباب فی علوم الکتاب ج4 ص401؛ در منثور ج11 س209، اس سے پہلا شعر یوں ہے:

إذا لم أزر إلا لآكل أكلة ... فلا رفعت كفي إلي طعامي

ترجمہ: اگر میں صرف ایک لقمہ کھانے کے لیے تیرے پاس جاؤں تو (خدا کرے کہ) میرے ہاتھ کھانا ہی نہ اٹھا سکیں۔ دیکھیے: زمخشری ، ابوالقاسم جار اللہ محمود بن عمر (1992) ربیع الابرار و نصوص الاخیار، مؤسسۃ العلمی للمطبوعات، بیروت، طبع اول ج3 ص217

199 اللباب فی علوم الکتاب ج4 ص401

200 معانی القرآن واعرابہ للزجاج ص348

201 اللباب فی علوم الکتاب ج4 ص401

202 تفسیر ثعلبی ج2 ص264

203 تفسیر ابو بکر اصم ص52؛ اللباب فی علوم الکتاب ج4 ص401

204 اللباب فی علوم الکتاب ج4 ص401

205 تفسیر کشاف ج1 ص498

206 معانی القرآن للفراء ص175

207 ترجمہ: اگر تو ہوا ہے تو تیر اواسطہ آندھی اور ہوا کے بگولے سے پڑے گا یہ عربی ضرب المثل ہے۔ دیکھیے: لسان العرب ج4ص578۔ اسے مختلف شعراء نے اپنے کلام میں بیان کیا ہے یہ کسی شاعر کا نتیجہ فکر نہیں اس لیے امام رازی کا اس کے بارے میں کہنا: **ومنه قول شاعر** محل نظر ہے۔

208 **سورہ زمر** : 47

209 **سورہ فرقان** : 23

210 امام رازی نے "**لعل**' کے لفظ پر اعتراض کر دیا مگر اس کا جواب دیا ہی نہیں۔

211 تفسیر رازی ج7ص22۔

212 نفس المصدر ص28۔

213 نفس المصدر ص34۔

214 نفس المصدر ص41۔

215 نفس المصدر۔

216 **سورۃ النساء**: 54

217 **سورۃ الواقعۃ**: 82

218 **سورہ ابراھیم**: 27

باب چہارم

سورہ بقرہ آیت نمبر 267 تا 273

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ(267)﴾

ترجمہ: اے ایمان والو! خرچ کرو اس میں سے پاکیزہ چیزیں جو تم کماؤ، اور اس میں سے جو ہم نے نکالا تمہارے لیے زمین سے، اور اس میں سے گندی چیز خرچ کرنے کا ارادہ نہ کرو، جب کہ تم خود اس کو لینے والے نہیں ہو، مگر یہ کہ تم چشم پوشی کر جاؤ اور جان لو کہ اللہ بے نیاز، خوبیوں والا ہے۔

ربط آیات: اللہ تعالیٰ انفاق و صدقہ کی ترغیب دینے، انفاق کی قسمیں واضح کرنے اور اس کی مثالیں بیان کرنے کے بعد اب یہاں سے بیان کر رہے ہیں کہ کون سا مال خرچ کیا جا سکتا ہے تو فرمایا اپنے پاکیزہ مال میں سے خرچ کرو۔

﴿ أَنْفِقُوا ﴾ کی مراد میں تین قول ہیں:

قول اول: حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس سے فرض زکوۃ مراد ہے[1]۔

قول دوم: بعض علماء کے نزدیک اس سے صدقات نافلہ مراد ہیں[2]۔

قول سوم: بعض علماء کے نزدیک اس سے مراد صدقات واجبہ اور نافلہ دونوں ہیں[3]۔

قول اول والوں کی دلیل: "أَنْفِقُوا" امر کا صیغہ ہے جو وجوب کے لئے آتا ہے۔

قول دوم والوں کی دلیل: حضرت علی رضی اللہ عنہ اور حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ اور حضرت مجاہد رحمۃ اللہ علیہ کی روایت ہے کہ کچھ لوگ گھٹیا اور خراب مال صدقہ کرتے تھے اس پر یہ آیت نازل ہوئی[4]۔

دوسری دلیل: حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ ایک آدمی صدقہ میں خشک ردی کھجوریں بھی لے آیا تو حضور ﷺ نے فرمایا اس نے بہت برا کیا جس پر یہ آیت نازل ہوئی[5]۔

قول سوم والوں کی دلیل: اس آیت میں صیغہ امر "أَنْفِقُوا" سے فعل صدقہ کی ترک صدقہ پر ترجیح ثابت ہوتی ہے اور یہاں یہ ذکر نہیں کہ اس فعل صدقہ کو ترک کرنا جائز ہے یا نہیں اور یہ مفہوم صدقات واجبہ اور نافلہ دونوں میں مشترک ہے۔

قول اول پر مزید مسائل متفرع ہوتے ہیں:

مسئلہ: اس آیت سے بظاہر آدمی کی ہر آمدن پر زکوۃ معلوم ہوتی ہے جس میں سامان تجارت، سونا، چاندی اور جانور وغیرہ شامل ہیں کیونکہ ان سب کے ساتھ کمائی کی جا سکتی ہے اور اسی سے زمین کی ہر پیداوار پر عشر کا حکم بھی معلوم

ہوتا ہے جیسا کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے[6] اور ان کا استدلال واضح ہے مگر ان کے برعکس دوسرے ائمہ کرام نے اس عمومی حکم کو حدیث نبوی «لیس في الخضراوات صدقة [7]» کے ساتھ خاص کرتے ہوئے قرار دیا ہے کہ سبزیوں میں پانچ وسق سے کم زمین کی پیداوار میں عشر نہیں ہے[8]۔

مسئلہ: طیب کے معنی کے بارے میں تین قول ہیں:

قول اول : طیب کا معنی عمدہ اور اعلی ہے اس کا متضاد ردی اور گھٹیا ہے یہاں لفظ " طیب " بطور استعارہ " جید " کے لئے استعمال ہوا ہے اس صورت میں آیت میں لفظ " خبیث " سے مراد گھٹیا اور ردی مال ہوگا[9]۔

قول دوم : حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ اور حضرت مجاہد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں[10] کہ " طیب " سے حلال اور " خبیث " سے مال حرام مراد ہے[11]۔

قول اول والوں کے دلائل :

دلیل اول : چند سطور قبل زیر بحث آیت کے شان نزول میں روایات ذکر کی گئیں ہیں کہ کچھ لوگوں نے ردی مال صدقہ کر دیا تھا۔

دلیل دوم : حرام چیز کو چشم پوشی کے ساتھ اور بغیر چشم پوشی دونوں طرح حاصل کرنا جائز نہیں جب کہ اس آیت میں مال خبیث کو چشم پوشی کے ساتھ لینے کا بتایا جارہا ہے لہذا خبیث سے مراد ردی مال ہے۔

امام قفال رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس کا جواب یہ ممکن ہو سکتا ہے کہ چشم پوشی سے مراد لاپرواہی اور بے احتیاطی ہے مراد یہ ہے کہ ان حرام اشیاء کو بے احتیاطی اور لاپرواہی کے بغیر نہیں لے سکتے یعنی تم اس مال حرام کو صرف اسی صورت میں لے سکتے ہو جب تمہیں حرام و حلال کی پرواہ ہی نہ ہو[12]۔

دلیل سوم : آیت ﴿ لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ ﴾ (مومنو!) جب تک تم ان چیزوں میں سے جو تمہیں عزیز ہیں (راہ خدا) میں صرف نہ کرو گے کبھی نیکی حاصل نہ کر سکو گے)[13] سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ آدمی اپنے ملک میں صرف نفیس اور قیمتی اشیاء رکھتا ہے گھٹیا اور ردی اشیاء کو گھر سے باہر پھینکا جاتا ہے اس لئے یہاں یہ مسئلہ بیان کیا گیا کہ صرف جید اور عمدہ چیز ہی خرچ کرنی چاہیے۔

علامہ قاضی رحمۃ اللہ علیہ دوسرے قول کو ترجیح دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس پر تو اجماع ہے کہ طیب کا معنی جید یا حلال ہے لیکن جید کا معنی یہاں تو ممکن ہی نہیں ورنہ معنی یہ ہوگا کہ تم جید مال خرچ کرو خواہ حلال ہو یا حرام ہو اس لئے یہاں صرف مال حلال ہی مراد ہے[14]۔

قول سوم : طیب سے عمدہ اور پاکیزہ کی تمام اقسام مراد ہیں اس میں نفاست اور حلت دونوں شامل ہیں کیونکہ اس کا تو کوئی بھی قائل نہیں کہ ایک مشترک لفظ کو دونوں معنوں پر مساوی محمول کرنا درست نہیں اس طرح حلال بھی طیب ہے اسے انسانی عقل اور دین طیب کہتا ہے اور جید بھی طیب ہے اسے دل و نفس طیب کہتا ہے اس طرح طیب کا مفہوم دونوں قسموں کو شامل اور مشترک ہے لہذا لفظ طیب حلال اور عمدہ دونوں پر بولا جائے گا اس بنا پر کہ طیب سے

مراد جید اور حلال ہے مال کی چار اقسام ہو جائیں گی جن کے الگ الگ احکام ہوں گے[15]۔

مال کی قسم اول : سارا ہی مال عمدہ ہو تو اس کی زکوٰۃ بھی عمدہ مال ہی سے ادا کی جائے گی۔

مال کی قسم دوم: سارا ہی مال ردی ہو تو اس کی زکوٰۃ بھی اسی ردی مال سے نکالی جائے گی اور اس میں زیر بحث آیت کی مخالفت نہ ہو گی کیونکہ یہاں عمدہ مال چھوڑ کر ردی اور گھٹیا مال زکوٰۃ میں نہیں دیا جا رہا ہے یہاں تو سارا مال ایک جیسا ہے

مال کی قسم سوم: ردی اور عمدہ مال ملا ہوا ہو تو اس کی زکوٰۃ درمیانے مال سے ادا کی جائے گی جیسا کہ حضور ﷺ نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو یمن کا حاکم بنا کر بھیجتے وقت احکامات دیئے تھے کہ لوگوں کے صرف عمدہ مال میں سے زکوٰۃ وصول نہ کرنا[16]۔

مال کی قسم چہارم: تمام مال متوسط درجے کا ہو اس کی زکوٰۃ بھی اسی متوسط مال سے نکالی جائے گی۔

یہ ساری بحث اس صورت میں ہے کہ ﴿ أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ ﴾ سے زکوٰۃ واجب مراد ہو۔ اور اگر قول دوم یا سوم مراد لیا جائے تو پھر اس کی تشریح یہ ہو گی کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو اپنی پسندیدہ ترین چیز کی قربانی کے ذریعے تقرب حاصل کرنے کا حکم دیا ہے کہ جیسے ایک بڑے بادشاہ کے دربار میں اس کی مناسبت سے تحفہ پیش کیا جاتا ہے اسی طرح دربار خداوندی میں بھی اسی تناسب سے اعلیٰ اور عمدہ چیز پیش کی جائے ۔

سوال : ﴿ مِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ ﴾ میں لفظ ''من'' کیوں لایا گیا ہے؟ (کیونکہ اس کا مطلب تو یہ ہو گا کہ زمین سے جو کچھ بھی نکلے خواہ حلال ہو یا حرام اسے خرچ کرو)

جواب : اصل عبارت یوں ہے ﴿ أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ، وَأَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ ﴾ مگر چونکہ ''طیبات'' کا ایک بار ذکر ہو چکا تھا اس لئے دوبارہ اسے حذف کر دیا گیا۔

﴿ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ ﴾

مسئلہ: کلام عرب میں «أممته، ويممته اور وتأممته» سب ارادہ کرنے کے معنی میں آتے ہیں جیسا کہ اعشیٰ شاعر کہتا ہے:

تيممت قيسا وكم دونه ... من الأرض من مهمه ذي شرفٍ [17]

مسئلہ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ نے وَلَا تَيَمَّمُوا کی تاء کو مشدد پڑھا ہے[18] کیونکہ یہاں تاء مخاطبت اور تاء فعل دونوں تھیں پھر ان کا آپس میں ادغام ہو گیا جب کہ دیگر حضرات نے تاء پر فتحہ مخففہ پڑھی ہے[19] اور یہی اختلاف اس جیسے دیگر تیئیس الفاظ میں ہے وہ الفاظ درج ذیل ہیں لَا تَفَرَّقُوا، تَوَفَّاهُمُ، تَعَاوَنُوا، فَتَفَرَّقَ بِكُمْ، تَلْقَفُ، تَوَلَّوْا، تَنَازَعُوا، تَرَبَّصُونَ، فَإِنْ تَوَلَّوْا ،لَا تَكَلَّمُ، تَلَقَّوْنَهُ، تَبَرَّجْنَ، تَبَدَّلَ، تَنَاصَرُونَ، تَجَسَّسُوا، تَنَابَزُوا، لِتَعَارَفُوا، تَمَيَّزُ، تَخَيَّرُونَ، تلهى، تلظى، تنزل الملائكة ۔

بحث اول : ابو علی کہتے ہیں کہ یہ ادغام ہی درست نہیں کیونکہ مدغم ساکن ہونے پر ہمزہ وصلی کا مطالبہ کرتا ہے جیسا کہ دیگر الفاظ ادَّارَأْتُمْ، وَارْتَبْتُمْ اور وَاطَّيَّرْنَا میں ہمزہ وصلی موجود ہے البتہ اس بات پر اتفاق ہے کہ مضارع میں

ہمزہ وصلی داخل نہیں ہوتا [20]۔

بحث دوم : « وَلا تَيَمَّمُوا » کی تاء کے بارے میں اختلاف ہے[21] کہ کون سی تاء حذف ہوئی ہے۔امام سیبویہ کہتے ہیں پہلی تاء حذف ہوئی ہے جب کہ کچھ دیگر علماء نحو کہتے ہیں کہ دوسری تاء حذف ہوئی ہے۔اور امام فراء کہتے ہیں جون سی بھی تاء حذف ہو جائے دوسری اس کے قائم مقام ہوتی ہے۔

﴿ مِنْهُ تُنْفِقُونَ ﴾ کی ترکیب میں دو صورتیں ہیں:

پہلی صورت ترکیب : « وَلا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ » پر کلام ختم ہو گیا اور « مِنْهُ تُنْفِقُونَ » سے نیا کلام شروع ہے جو کہ استفہام انکاری ہے یعنی کیا تم اس مال خبیث سے خرچ کرتے ہو جسے تم چشم پوشی کئے بغیر حاصل ہی نہیں کر سکتے۔

دوسری صورت ترکیب: «أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ »پر کلام مکمل ہو جاتا ہے اور اس میں ''الذی'' مقدر ہے اصل کلام یوں ہے :« وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ الَّذِي تُنْفِقُونَهُ وَلَسْتُمْ بِآخذيه إلا بالإغماض فِيهِ » جیسا کہ آیت﴿ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصامَ لَها [22]﴾ میں ''التی'' مقدر ہے۔

﴿ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيه ﴾

مسئلہ: '' اغماض '' آنکھیں بند کرنے اور پلکیں جوڑنے کو کہتے ہیں یہ اصل میں '' غموض '' بمعنی خفیہ سے ہے اور کلام عرب میں« هذا الكلام غامض » مخفی کلام کے لیے بولا جاتا ہے اور خفیہ زمین کو« الغمض المتطامن » کہا جاتا ہے ۔

مسئلہ: اس جملے کے دو مطلب ہیں:

پہلا مطلب : '' اغماض'' سے یہاں نرمی اور سستی مراد ہے جب کوئی آدمی ناپسندیدہ بات دیکھتا ہے تو اپنی آنکھیں موند لیتا ہے تاکہ اس پر نظر نہ پڑے پھر اس کا استعمال زیادہ ہو گیا اور ہر مقام پر تجاوز اور سستی (مثلا بیع وغیرہ میں) کو'' اغماض '' کہا جانے لگا اس صورت میں مطلب یہ ہوا کہ اگر تمہیں کوئی ایسی چیز ہدیہ کرے جسے تم چشم پوشی کئے بغیر نہ لے سکو تو اسے خدا تعالی کے لئے کیوں دیتے ہو۔

دوسرا مطلب : '' اغماض'' کا معنی متعدی اختیار کیا جائے جیسا کہ کلام عرب میں کہا جاتا ہے أَغمضت بصر الميت وغمضته (میں میت کی آنکھیں بند کیں) اس صورت میں مطلب یہ ہو گا کہ تم اس چیز کو اس وقت تک حاصل نہیں کر سکتے جب تک تم اس کے مالک کو چشم پوشی کی درخواست نہ کر لو یعنی اس کی قیمت میں رعایت کروا کر ہی لے سکتے ہو ورنہ نہیں۔

﴿ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ ﴾ کے متعدد مطلب ہیں :

مطلب اول : یعنی اللہ تعالی مخلوق کے صدقات سے غنی ہے اور انعامات پر قابل تعریف ہے۔

مطلب دوم : لفظ '' غنی '' ردی اشیاء صدقہ کرنے والوں کے لئے دھمکی ہے اور '' حمید '' بمعنی حامد ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ لوگوں کے صدقات کی تعریف کرتے ہیں جیسا کہ ایک دوسرے مقام پر ارشاد خداوندی ہے ﴿ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُوراً ﴾ (اور تمہاری کوشش (خدا کے ہاں) مقبول ہوئی)[23]۔

﴿ الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُمْ مَغْفِرَةً مِنْهُ وَفَضْلاً وَاللَّهُ واسِعٌ عَلِيمٌ (268) ﴾

ترجمہ : شیطان تم کو تنگدستی سے ڈراتا ہے اور تمہیں بے حیائی کا حکم دیتا ہے اور اللہ تم سے اپنی بخشش اور فضل کا وعدہ کرتا ہے اور اللہ وسعت والا، جاننے والا ہے۔

ربط آیات : اس سے قبل اللہ تعالیٰ نے عمدہ مال صدقہ کرنے کی ترغیب دی اب اسی سلسلہ میں شیطانی وساوس سے متنبہ کرتے ہیں کہ وہ مختلف وسوسے ڈالا کرتا ہے مثلاً تم غریب ہو جاؤ گے ان کی پرواہ نہ کرنا کیونکہ خدا تعالیٰ خود تم سے مغفرت اور فضل کا وعدہ کرتا ہے۔

﴿ الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ ﴾

مسئلہ: اس آیت میں لفظ '' شیطان '' سے بعض علماء نے ابلیس، بعض نے سارے شیاطین بعض نے انسان اور جن شیاطین اور دیگر بعض علماء نے نفس امارہ مراد لیا ہے[24]۔

مسئلہ: ''الْوَعْدُ'' خیر اور شر دونوں کے لئے آتا ہے جیسے قرآن میں آتا ہے ﴿النَّارُ وَعَدَهَا اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ (وہ دوزخ کی آگ ہے جس کا خدا نے کافروں سے وعدہ کیا ہے اور (وہ) برا ٹھکانا ہے)[25] اور ممکن ہے کہ دھمکی پر محمول ہو جیسا کہ قرآن کریم میں ہے ﴿ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذابٍ أَلِيمٍ ﴾ (ان کو دکھ دینے والے عذاب کی خوشخبری سنادو)[26]۔

مسئلہ: ''الْفَقْرُ وَالْفُقر '' دونوں لغت مستعمل ہیں مال کی کمی کی وجہ سے کمزوری کو کہا جاتا ہے اور اصل میں '' فقر '' ریڑھ کی ہڈی کے ٹوٹنے کو کہا جاتا ہے کلام عرب میں اس کے لئے رجل فقر وفقیر مستعمل ہے جیسا کہ طرفہ شاعر کہتا ہے:

أنني لست بموهون فقرُ [27]

ترجمہ: میں کوئی ہڈی ٹوٹ گروی نہیں ہوں

اور صاحب کشاف فرماتے ہیں '' فقر '' کو ضمہ اور دو فتحہ کے ساتھ (الْفُقْرُ وَالْفَقْرُ) پڑھا گیا ہے۔

وسوسہ کی حقیت کتاب کے آغاز میں تعوذ کی بحث میں گزر چکی ہے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ شیطان کی ایک سونڈھ ہے جس سے شر کا خیال ڈالتا ہے اور فرشتہ کی بھی ایک سونڈھ ہے جس سے وہ خیر کا خیال ڈالتا ہے جو شخص شر کا خیال (وسوسہ) محسوس کرے وہ تعوذ پڑھ لے اور یہ آیت پڑھی[28]۔

اور حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ بعض مہاجرین صحابہ سے روایت نقل کرتے ہیں کہ جسے شیطان کی جگہیں دیکھنے کا

خیال ہو تو وہ ایسے مقامات پر جائے جہاں گناہ کرنے کی زیادہ رغبت محسوس ہوتی ہو[29]۔

﴿ يَأْمُرُكُمْ بِالفحشاء﴾ اس کے متعدد معنٰی ہیں:

معنی اول : ''فحشاء'' سے بخل مراد ہے کہ شیطان تمہیں بخل پر برانگیختہ کرتا ہے جیسا کہ کلام عرب میں بھی ہے طرفہ شاعر کہتا ہے:

أرى الموت يعتام الكرام ويصطفي ... عقيلة مال الفاحش المتشدد [30]

میں دیکھتا ہوں کہ موت شریف لوگوں کو سخت چاہتی اور چنتی ہے جیسے سخت بخیل اپنے مال کو چاہتا ہے۔

اس میں '' فاحش'' سے مراد بخیل ہے۔

اس آیت میں اللہ تعالٰی نے ایک لطیف پیرایہ میں متنبہ کیا ہے کہ شیطان اول تو فقر سے ڈراتا ہے جس کے بعد فحشاء کا حکم اور بخل کی ترغیب دیتا ہے کیونکہ ہر آدمی بخل کو مذموم و معیوب سمجھتا ہے جس کی وجہ سے شیطان پہلے ہی مرحلے میں بخل کے فضائل بیان نہیں کرتا بلکہ اسے فقر و غربت سے ڈراتا ہے۔

معنی دوم : شیطان پہلے مرحلہ میں آدمی کو اعلی اور عمدہ مال خرچ کرنے سے روکتا ہے اور فقر سے ڈراتا ہے اس پر عمل درآمد کے بعد شیطان گھٹیا اور ردی مال بھی خرچ کرنے سے بتدریج روک دیتا ہے جس کی وجہ سے اس حد تک نوبت پہنچ جاتی ہے کہ حقوق واجبہ کی ادائیگی سے بھی رک جاتا ہے، زکوۃ ادا نہیں کرتا، صلہ رحمی سے غفلت اختیار کرتا ہے اور امانت میں خیانت شروع کر دیتا ہے۔ اس مرحلہ پر آدمی کے دل سے گناہوں اور ان کی شدت کا احساس ختم ہو جاتا ہے جس کے بعد وہ دیگر گناہوں پر دلیر اور جری ہو جاتا ہے اسی کو '' فحشاء'' کہتے ہیں۔

اس کی مزید تفصیل یہ ہے کہ صدقہ کرنے والے کے تین درجے ہوتے ہیں:

پہلا درجہ : '' کامل'' جو اپنی ہر ملکیت راہ خدا میں صدقہ کرتا ہو خواہ ردی ہو یا عمدہ اور جید ہو۔

دوسرا درجہ : '' متوسط'' جو عمدہ مال میں بخل کرے اور ردی مال صدقہ کرے۔

تیسرا درجہ : '' ناقص'' جو کچھ بھی صدقہ نہ کرے۔

شیطان بھی انسان کو درجہ اول سے درجہ سوم لانے سے قبل درجہ دوم میں لاتا ہے اگر اس میں شیطان ناکام ہو گیا تو اس کی امید ٹوٹ جائے گی اور اگر شیطان کسی کو درجہ دوم میں لانے میں کامیاب ہو گیا تو اب اسے درجہ سوم میں لانے کی کوشش کرتا ہے اسی درجہ دوم کو يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ اور درجہ سوم کو يَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ سے بیان کیا گیا ہے۔

﴿ وَاللَّهُ يَعِدُكُمْ مَغْفِرَةً مِنْهُ وَفَضْلًا ﴾ شیطانی وسواس کے بعد اللہ تعالٰی اپنے انعامات اور وعدے بیان کرتے ہیں '' مغفرت'' سے آخرت کے منافع اور '' فضل '' سے دنیا کے منافع مراد ہیں۔ حدیث میں ہے کہ ایک فرشتہ ہر رات منادی کرتا ہے اے اللہ خرچ کرنے والے کو مزید عطاء کر اور بخل کرنے والے کو سے چھین لے[31]۔

فائدہ: شیطان آئندہ دنیاوی زندگی میں فقر سے ڈراتا ہے اور اللہ تعالی آئندہ اخروی زندگی میں مغفرت کا وعدہ کرتے ہیں اور اخروی زندگی سے متعلق وعدہ متعدد وجوہات کی بناء پر زیادہ قابل اعتبار ہے۔

وجہ اول : دنیا کا کل مشکوک اور آخرت کا کل یقینی ہے۔

وجہ دوم : اگر دنیا مل بھی جائے پھر بھی مال کا اعتبار نہیں کبھی پاس رہے گا اور کبھی ختم ہو جائے گا مگر آخرت ملنے پر مغفرت لازمی ہے کیونکہ یہ وعدہ ایسی ہستی نے کیا ہے جس سے جھوٹ ممکن ہی نہیں۔

وجہ سوم : اگر بخل والا مال دنیا میں پاس رہ بھی جائے پھر یہ بھی تو ممکن ہے کہ اس سے کسی بھی وجہ (خوف مرض وغیرہ) سے فائدہ نہ اٹھا سکے لیکن آخرت میں مغفرت کا حصول تو یقینی ہے۔

وجہ چہارم : اگر بخل کے مال سے دنیا میں فائدہ بھی حاصل کر لے مگر یہ صرف عارضی ہے دائمی اور مستقل نہیں جب کہ مغفرت کے فوائد ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ہیں۔

وجہ پنجم : دنیا کے منافع اور فوائد ہزاروں مشکلات اور پریشانیوں میں گھرے ہوئے ہیں جب کہ آخرت کے منافع کسی بھی ادنی سے ادنی فکر اور خلش سے پاک ہوں گے۔ان سب باتوں پر غور و فکر سے واضح ہو جاتا ہے کہ اطاعت شیطان سے اطاعت رحمن افضل ہے۔

﴿ **مَغْفِرَةً** ﴾ مغفرت گناہوں کو مٹا دینے کو کہتے ہیں جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے﴿ **خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِها**﴾(ان کے مال میں سے زکوۃ قبول کر لو کہ اس سے تم ان کو (ظاہر میں بھی) پاک اور (باطن میں بھی) پاکیزہ کرتے ہو)[32]۔

اس موقع پر دو چیزیں کمال مغفرت پر دلالت کرتی ہیں ایک تو لفظ '' **مغفرة** '' کی تنکیر اور دوسرا لفظ ''**منه**'' کا اضافہ جو مغفرت کے کمال اور اس کی اہمیت کو ظاہر کرتے ہیں کیونکہ تمام صاحب عقل مخلوق کو علم ہے کہ خدا تعالی کا کرم و سخاوت بے کراں ہے اس کی طرف مغفرت کی نسبت کر کے بتایا جا رہا ہے کہ اس کی مغفرت بھی بے انتہاء اور لا محدود ہو گی کیونکہ کوئی بھی عطاء کرنے والا اپنی شان کے مطابق ہی عطاء کیا کرتا ہے۔اور اس کمال مغفرت کا ایک درجہ یہ بھی ہو سکتا ہے جو کہ دوسری جگہ بیان ہے ﴿ **فَأُولئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئاتِهِمْ حَسَناتٍ**﴾(تو ایسے لوگوں کے گناہوں کو خدا نیکیوں سے بدل دے گا)[33] کہ اللہ تعالی ان کے گناہوں ہی کو نیکیوں میں بدل دے اور ایک درجہ مغفرت کا یہ بھی ممکن ہے کہ دیگر گناہ گاروں کا شفارشی قبول کر لیا جائے یا اس سے بھی بڑھ کر مغفرت کے وہ درجات عطاء کر دے جہاں تک ہماری عقل کی رسائی ہی ممکن نہ ہو کیونکہ دنیا میں ہمارے دیگر حواس کی طرح عقل اور سوچ کا دائرہ محدود ہے اور آخرت کے بے شمار احوال ہم سے اوجھل ہیں۔

﴿ **وَفَضْلاً** ﴾ دنیا میں ملنے والا ہر انعام اور فضیلت مراد ہے اور میرے خیال میں اس کے متعدد معنی ہو سکتے ہیں۔

معنی اول: اس '' **فضل** '' سے مراد نفس کو حاصل ہونے والے فضائل مراد ہیں جیسے جود و سخاء وغیرہ کیونکہ کامیابی کے تین درجے ہیں:

درجہ اول : سعادت خارجیہ کا حصول جیسے مال وغیرہ۔

درجہ دوم: سعادت بدنیہ کا حصول جیسے جسمانی آسائش وغیرہ۔

درجہ سوم : سعادت نفسانیہ کا حصول جیسے اخلاق کریمانہ وغیرہ۔

اور اس پر اتفاق ہے کہ سب سے افضل سعادت نفسانیہ اور سب سے کمتر سعادت خارجیہ ہے۔ان میں سے جب تک مال خرچ نہ کیا جائے سعادت خارجیہ تو حاصل رہے گی مگر سعادت نفسانیہ ناقص رہے گی مگر جب مال خرچ کر دیا تو سعادت نفسانی کا کمال نصیب ہو جائے گا اگرچہ سعادت خارجیہ کا نقصان ہو گا مگر یہ حالت سب سے اعلیٰ اور افضل ہے۔

معنیٰ دوم: جب کسی آدمی میں خرچ کرنے کا ملکہ پیدا ہو جاتا ہے تو اس کی روح دنیاوی لذات میں انہماک اور اس کے حصول کے لئے ہونے والے خطرات سے محفوظ ہو جاتی ہے کیونکہ تجلیات خداوندی کے حصول میں صرف ''حب دنیا'' ہی روکاوٹ ہے اسی لئے حضور ﷺ کا فرمان ہے«اگر شیطان انسانوں کے دلوں میں وسوسے نہ ڈالتے تو انسان ملاء اعلیٰ کا دیدار کرتے[34] اور جب دل سے '' حب دنیا'' کا غبار اور گرد چھٹ گئی تو عالم قدس سے فیضان کے راستے کھل گئے بلکہ ایک درخشندہ ستارے کی مانند ارواح ملائکہ میں شمار ہوں گے جو کہ کمال و فضل کا اعلیٰ مقام ہے۔

معنیٰ سوم: جو آدمی صدقہ دینے میں مشہور ہو جاتا ہے تو لوگوں کے دل از خود اس کی طرف مائل ہو جاتے ہیں اور اسے دل سے دعائیں دیتے ہیں جس سے خیر و برکات کے دروازے کھل جاتے ہیں۔

﴿ وَاللَّهُ واسِعٌ عَلِيمٌ ﴾اللہ تعالیٰ وسیع مغفرت والا ہے تمہیں غنی کرنے اور تمہیں تمہارے خرچ کا بدل دینے پر قادر ہے اور وہ تمہارے سب خرچ کو بھی جانتا ہے۔

﴿ يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً وَما يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُولُوا الْأَلْبابِ (269) ﴾۔

ترجمہ: وہ جسے چاہتا ہے حکمت (دانائی) عطا کرتا ہے اور جسے حکمت دی گئی تحقیق اسے دی گئی بہت بھلائی، اور عقل والوں کے سوا کوئی نصیحت قبول نہیں کرتا۔

ربط آیات: گزشتہ آیات میں بیان کیا گیا تھا کہ شیطان **فقر و فحشاء** سے ڈراتا ہے اور اللہ تعالیٰ مغفرت و فضل کا وعدہ فرماتے ہیں اب یہاں سے بتایا جا رہا ہے کہ جس چیز نے وعدہ رحمانی کو وعدہ شیطانی پر فوقیت دی وہ ''حکمت و علم'' ہے اور وعدہ شیطانی کو ترجیح دینے والی چیز '' شہوت و نفس'' ہے جو لذت کے حصول اور وہم و خیال کی اتباع کی دعوت دیتی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ علم و حکمت کا انتخاب ہی درست کیونکہ شہوت اور نفس کے انتخاب سے انسان مصائب اور مشکلات میں پڑ جاتا ہے۔

مسئلہ: علم سے مراد '' حکمت یا درست کام'' ہے امام مقاتل رحمۃ اللہ علیہ سے روایت ہے کہ قرآن کریم میں حکمت چار معانی پر بولا گیا ہے[35]:

پہلا معنی : مواعظ قرآن (قرآن کی نصائح) جیسا کہ قرآن کریم میں ہے﴿وَما أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ﴾ [36] (اور تم پر جو کتاب اور دانائی کی باتیں نازل کی ہیں جن سے وہ تمہیں نصیحت فرماتا ہے)[37]۔

دوسرا معنی : فہم وعلم جیسا کہ قرآن کریم میں ہے﴿ وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا[38] ﴾﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ[39] ﴾﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ[40] ﴾۔

تیسرا معنی : نبوت جیسا کہ قرآن کریم میں ہے﴿ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ[41] ﴾﴿وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ[42] ﴾﴿ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ[43] ﴾۔

چوتھا معنی : قرن کریم کیونکہ اس میں بے انتہاء عجائب اور اسرار ہیں قرآن کریم میں ہے﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ[44] ﴾﴿ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا[45] ﴾ لیکن بالآخر سارے معانی علم پر ہی منتج ہوتے ہیں انسان مسکین ہے اور اس کا علم قلیل ہے جیسا کہ قرآن کریم میں ہے ﴿ وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا[46] ﴾ اور دنیا بھی قلیل ہے جیسا کہ قرآن کریم میں ہے ﴿ قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ[47] ﴾ پھر وہ کیونکر اس ذات عظیم کی عظمت کا احاطہ اور ادراک کر سکتا ہے؟ اور یہ بات دلیل عقلی سے بھی ثابت ہے کہ دنیا کی مقدار اور مدت محدود ہے جب کہ علم کے مراتب، تعداد، مدت اور اس سے حاصل ہونے والی سعادت سب لا محدود ہیں یہ سب فضیلت علم کی دلیل ہیں مزید وضاحت کے لئے آیت﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا[48] ﴾ کی تفسیر ملاحظہ کریں۔

اور اگر علم سے حکمت کے بجائے درست کام ہو تو پھر اس کی وضاحت میں مفسرین کرام کا قول ہے کہ اس سے مراد اخلاق کریمانہ کو انسانی وسعت کے مطابق اپنانا اور اختیار کرنا ہے جیسا کہ حضور ﷺ کا ارشاد گرامی ہے« اللہ تعالی کے پسندیدہ اخلاق اپناؤ[49] »۔

نکتہ: حکمت کے مذکورہ دو معنوں کے علاوہ اور کوئی معنی نہیں ہو سکتا کیونکہ انسان کا کمال دو ہی چیزوں ہے اول تو اپنے فرائض جانے دوم اپنے فرائض کی ادائیگی کا طریقہ جانے پہلا علم اور ادراک مطلق ہے جب کہ دوسرا عدل وصواب ہے اسی چیز کا واقعہ ابراہیم علیہ السلام میں اشارہ ہے﴿رَبِّ هَبْ لِي حُكْماً ﴾ سے حکمت نظری اور ﴿وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ[50] ﴾ حکمت عملی مراد ہے اور اسی طرح موسی علیہ السلام کے واقعہ میں ﴿ إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا ﴾ حکمت نظریہ اور ﴿ فَاعْبُدْنِي[51] ﴾ حکمت عملیہ ہے اور واقعہ عیسی علیہ السلام میں ﴿ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ ﴾ حکمت نظریہ اور ﴿ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا[52] ﴾ حکمت عملیہ ہے اور حضور ﷺ سے متعلق ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ﴾ حکمت نظریہ اور﴿ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ[53] ﴾ حکمت عملیہ ہے جب کہ جملہ انبیاء کرام علیہم السلام کے بارے میں ارشاد قرآنی ﴿ يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنْذِرُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا ﴾ حکمت نظریہ اور﴿ فَاتَّقُونِ[54] ﴾ حکمت عملیہ ہے اور قرآن کریم نے واضح کر دیا کہ انسانی عروج وزوال ان ہی دو حالتوں میں ممکن ہے۔

لغوی تحقیق : علامہ ابو مسلم فرماتے ہیں کہ حکمت حکم کا مصدر ہے جیسے نحل سے نحلة اور حکیم صاحب عقل ورائے کو کہتے ہیں[55] اور اس مقام پر فاعل کے معنی میں ہے یعنی حکیم بمعنی محکم جیسے فعیل بمعنی

مفعول جیسا کہ قرآن میں ہے﴿فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ [56]﴾ علامہ ابو مسلم کی یہ تشریح ہمارے مطابق ہے
۔

مسئلہ: صاحب کشاف رحمۃاللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام اعمش نے﴿ وَمَنْ يُؤْتِي الْحِكْمَةَ ﴾ کو« وَمَنْ يُؤْتِهِ اللَّهُ الْحِكْمَةَ »پڑھا ہے[57]۔

مسئلہ: اس آیت سے علماء نے استدلال کیا ہے کہ بندے کے افعال مخلوق ہیں کیونکہ اگر حکمت سے مراد علوم ضروریہ ہوں تو اس میں کوئی کمال نہیں ہوگا کیونکہ یہ تو جانوروں، بچوں اور دیوانوں کو بھی حاصل ہوتے ہیں مگر کوئی بھی اسے حکمت نہیں کہتا تو لازماً اس سے مراد علوم نظریہ اور افعال حسیہ ہی ہوں گے اور ان دونوں کا حصول اور مقدار حصول غیر سے ہی ممکن ہوگا اور غیر ذات خداوندی کے سوا کوئی بھی نہیں ہو سکتا جس سے ثابت ہوا کہ ان افعال کا خالق خدا تعالی ہی ہے۔

اشکال: ربیع بن انس حکمت سے مراد نبوت اور قرآن یا قوت حسی اور قوت فہم مراد لی ہے یہ قول کیوں اختیار نہیں کیا گیا؟

جواب : پہلی بات یہ ہے کہ حکیم غیر انبیاء کے لئے بھی بولا گیا ہے جس کی وجہ سے حکمت قرآن تو نبوت کا غیر قرار پائے گی حالانکہ یہ غیر نہیں بلکہ یہ قرآن کی مفسر اور تشریح کنندہ کے طور پر موجود ہے جس سے اشیاء کے حقائق کی وضاحت ہوتی ہے یا نیک اور درست افعال کرنے میں مدد کرتی ہے دونوں صورتوں میں قرآن اور علوم نبوت کی تشریح کنندہ ہی قرار پائے گی۔

اشکال : معتزلہ نے ایتاء حکمت سے توفیق ملنے، مدد کرنے اور مہربانی کرنے کے معنی مراد لئے ہیں۔

جواب : توفیق، مدد اور مہربانی تو کافروں پر بھی ہوتی ہے مگر جس ایتاء حکمت کا ذکر یہاں ہوا ہے وہ وہ صرف مومنوں کو بطور انعام دی جارہی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حکمت دیگر توفیقات اور مہربانیوں کے علاوہ ہے۔

﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ میرے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ جب انسان اپنے دل میں حکمت، علوم اور معارف کو دیکھتا اور پاتا ہے تو غور اور تدبر سے اسے معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ صرف محض خدا تعالی کی دین سے ہی ممکن ہوا ہے گویا اس نے اسباب کے بجائے مسبب الاسباب پر نظر کی اور یہی تو عقلمندی کی بات ہے لیکن جو اس کی نسبت اپنی (محنت، مشقت اور جستجو کی) طرف کرے اس نے مسبب الاسباب کے بجائے صرف اسباب کو دیکھا ہے جو صرف فریب نظر کے سوا کچھ بھی نہیں۔

معتزلہ کے نزدیک حکمت سے مراد قوت فہم ہے اس کی دلیل یہ دی ہے کہ حکمت از خود تو قائم نہیں اس کو تو آدمی کام میں لا کر غور و فکر کرتا ہے جس سے وہ نتائج معلوم کرتا ہے۔

﴿ وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ نَفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُمْ مِنْ نَذْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ (270) ﴾

ترجمہ: جو تم خرچ کرو گے کوئی خیرات، یا تم کوئی نذر مانو گے، تو بے شک اللہ اسے جانتا ہے اور ظالموں کے لیے کوئی

مددگار نہیں۔

ربط آیات : پہلے اللہ تعالیٰ نے عمدہ مال خرچ کرنے کا حکم دیا پھر خبیث مال اور شیطانی وساوس سے بچنے اور احتیاط کا حکم دیا اب فرمانبرداروں کے لئے انعام اور نافرمانوں کے لئے سزا کا اعلان ہے۔

﴿ فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ ﴾ کے متعدد معانی ہیں:

پہلا معنی: اللہ تعالیٰ صدقہ کرنے والے کے دل کو جانتے ہیں کہ اخلاص سے صدقہ دیا ہے یا ریاء کاری سے دیا ہے۔

دوسرا معنی: صدقہ کرنے والے کے صدقہ کی قبولیت کا دارومدار اس کی نیت پر ہے جیسا کہ فرمان خداوندی ہے اِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ (خدا پرہیزگاروں ہی کی (نیاز) قبول فرمایا کرتا ہے)[58] فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ (جس نے ذرہ بھر نیکی کی ہوگی وہ اس کو دیکھ لے گا اور جس نے ذرہ بھر برائی کی ہوگی وہ اسے دیکھ لے گا)[59] اللہ تعالیٰ کو مختلف نیتوں پر ثواب یا عذاب اور ان کی مقدار اور تناسب کا علم ہے۔

اشکال : " فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ " کے بجائے " فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهَا " کیوں نہیں کہا؟ (کیونکہ "نفقة" تو مؤنث ہے)۔

جواب اول : امام اخفش فرماتے ہیں کہ ضمیر قریب کی طرف راجع ہے جیسا کہ ﴿وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْماً ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئاً [60]﴾ میں ضمیر راجع الی الاقرب ہے[61]۔

جواب دوم : یہ بھی ایک اسم ہے جیسا کہ قرآن میں آتا ہے ﴿ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ [62]﴾۔

" نذر "اپنے اوپر کسی چیز کو لازم کرنے کو کہتے ہیں کلام عرب میں « نَذَرَ يَنْذُرُ » بولا جاتا ہے اس کی اصل خوف ہے کیونکہ انسان کو کسی اہم کام میں کوتاہی کا خدشہ اور ڈر ہوتا ہے۔

شریعت میں نذر کی دو اقسام ہیں:

پہلی قسم: "نذر مفسر" جس میں وضاحت ہو جیسے کہ مجھ پر ایک حج ہے اس کا پورا کرنا لازمی ہے اس کا بدل نہیں ہو سکتا[63]۔

دوسری قسم : " نذر غیر مفسر" جس میں کسی کام کے نہ کرنے کی قسم کھائے جیسے اللہ کی قسم میں یہ کام نہ کروں گا یا کام کی وضاحت ہی نہ ہو جیسے مجھ پر اللہ تعالیٰ کے لئے نذر ہے اس میں کفارہ یمین ہوگا[64] کیونکہ حضور ﷺ کا فرمان ہے« جو نذر مانے اور نام لے لے اس پر وہی ہے اور جو نام نہ لے اس پر کفارہ یمین ہے [65] »۔

﴿ وَما لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصارٍ ﴾ اس میں ظالموں کے لئے سخت وعید ہے اور ظالموں کی دو اقسام ہیں:

پہلی قسم: جان پر ظلم کرنا یہ ہر گناہ میں ہوتا ہے۔

دوسری قسم: غیر پر ظلم کرنا جیسے صدقہ نہ کرنا غیر مستحق کو نہ دینا۔

مسئلہ: معتزلہ نے اس آیت سے استدلال کیا ہے کہ گناہ کبیرہ کے مرتکب کی سفارش نہ ہوگی کیونکہ نصرت اور مدد کسی سے ضرر دور کرنے کو کہتے ہیں اگر ظلم کی سزا کسی سفارش سے ختم ہو جائے تو سفارش کرنے والا ظالموں کا مدد گار شمار ہوگا اور یہاں یہ اعلان ہے کہ « ظالموں کا کوئی مدد گار نہیں »۔

معتزلہ کے استدلال کا جواب: عرف میں سفارشی کو مدد گار نہیں کہا جاتا جیسا کہ قرآن میں ہے ﴿وَاتَّقُوا يَوْماً لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئاً وَلا يُقْبَلُ مِنْها شَفاعَةٌ وَلا يُؤْخَذُ مِنْها عَدْلٌ وَلا هُمْ يُنْصَرُونَ﴾ (اور اس دن سے ڈرو جب کوئی کسی کے کچھ بھی کام نہ آئے اور نہ کسی کی سفارش منظور کی جائے اور نہ کسی سے کسی طرح کا بدلہ قبول کیا جائے اور نہ لوگ (کسی اور طرح) مدد حاصل کر سکیں) (66) اس میں شفیع اور ناصر کو الگ الگ بیان کیا گیا ہے اس لئے انصار کی نفی سے شفعاء کی نفی مراد نہ ہوگی۔

معتزلہ کے استدلال کا جواب دوم : اس آیت میں تمام ظالموں کے لئے مجموعی طور پر مدد گار کی نفی ہے اس میں بعض ظالموں کے مدد گار کی نفی کا ذکر ہی نہیں۔

اشکال : لفظ '' ظالمین '' اور '' انصار '' جمع ہیں اور جب باہمی جمع الفاظ کا تقابل ہو تو فرد بمقابلہ فرد شمار ہوتا ہے تو معنی یہ ہوگا کہ کسی ایک ظالم کا کوئی ایک بھی مدد گار نہ ہوگا۔

اشکال کا جواب : یہ درست نہیں کیونکہ بعض دفعہ باہمی جمع الفاظ کے تقابل کے باوجود انفرادی تقابل نہیں ہوتا۔

معتزلہ کے استدلال کا جواب سوم : سفارش کی نفی کی دلیل عام ہے جو سب کے لئے اور تمام اوقات کے لئے ہے اور سفارش کے اثبات کی دلیل صرف مخصوص افراد کے لئے مخصوص اوقات کے لئے ہوگی اور خاص عام پر مقدم ہوتا ہے۔

معتزلہ کے استدلال کا جواب چہارم : عام لفظ میں استغراق کلی نہیں ہوتا بلکہ غالب خیال اور اکثریت پر مبنی ہوتا ہے اس سے یہ دلیل ظنی ہوگئی اور مسئلہ تو قطعی ہے اس کے لئے ایک ظنی دلیل سے استدلال درست نہیں۔

مسئلہ: '' انصار '' نصیر کی جمع ہے جیسے شریف سے اشراف اور حبیب سے احباب۔

﴿ إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِنْ تُخْفُوها وَتُؤْتُوها الْفُقَراءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَيُكَفِّرُ عَنْكُمْ مِنْ سَيِّئاتِكُمْ وَاللَّهُ بِما تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ (271) ﴾

ترجمہ : تم اگر خیرات ظاہر (اعلانیہ) دو تو یہ اچھی بات ہے، اور اگر تم اس کو چھپاؤ، اور تنگدستوں کو پہنچاؤ تو وہ تمہارے لیے (زیادہ) بہتر ہے، اور وہ دور کر دے گا تمہارے کچھ گناہ، اور جو تم کرتے ہو اللہ اس سے باخبر ہے۔

ربط آیات : یہاں سے انفاق اور صدقہ کی مزید اقسام بیان کی جا رہی ہیں کہ ایک ظاہری صدقہ ہوتا ہے اور ایک خفیہ ہوتا ہے۔

شان نزول : صحابہ کرام نے آپ ﷺ سے سوال کیا تھا کہ علانیہ صدقہ افضل ہے یا خفیہ تو اس پر یہ آیات نازل ہوئیں (67)۔

مسئلہ: صدقہ فرض اور نفل دونوں پر بولا جاتا ہے جیسا کہ قرآن میں ہے ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَةً

تُطَهِّرُهُمْ ﴾ (ان کے مال میں سے زکوۃ قبول کرلو کہ اس سے تم ان کو (ظاہر میں) پاک کرتے ہو)[68] ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ ﴾ (صدقات (یعنی زکوۃ وخیرات) تو مفلسوں کا حق ہے)[69] اور حدیث میں ہے « نفقة المرء على عياله صدقة[70] »(مرد کا اپنے اہل وعیال پر خرچ کرنا بھی صدقہ ہے) اور زکوۃ صرف فرض پر بولا جاتا ہے۔ علماء لغت کہتے ہیں کہ ''صدقہ ' کا مادہ'' ص دق'' ہے جو صحت درستی اور کمال کے معنی پر بولا جاتا ہے[71] جیسا کہ کلام عرب میں رَجل صدق النظر، صدق اللقاء، صدقوهم القتال، فلان صادق المودة ، هذا خل صادق الحموضة اور شيء صادق الحلاوة» وغیرہ الفاظ اسی معنٰی میں مستعمل ہیں اسی طرح صحیح اور درست خبر دینے والے کو صدق فلان في خبره کہا جاتا ہے اور دوستی میں سچائی کی وجہ سے دوست کو''صدیق'' کہا جاتا ہے اور مہر کو'' صداق'' اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس سے نکاح کامل اور تمام ہو جاتا ہے اور اسی وجہ سے زکوۃ کو بھی صدقہ کہا جاتا ہے کہ اس سے مال درست اور صحیح ہو جاتا ہے گویا زکوۃ مال کی تکمیل اور بقاء کا سبب ہوا یا زکوۃ دینے والے کے ایمان کے کمال کی دلیل بن گیا۔

مسئلہ: '' نِعِمَّا '' اصل میں ''نعم ما '' تھا جس میں دونوں میم کا ادغام ہو گیا ہے اور اس میں تین قرأتیں ہیں[72]:

پہلی قرأت : ابو عمرو، قالون[73] اور ابو بکر عن عاصم سے« فَنِعْمَا » بکسر النون وسکون العین ہے اور اسی کو ابو عبید[74] نے اختیار کیا ہے[75] کیونکہ یہ حضور ﷺ کی لغت ہے آپ ﷺ نے حضرت عمرو بن عاص کو فرمایا تھا «نِعْمَا بِالمال الصالح للرجل الصالح[76] » لیکن علماء نحو کہتے ہیں اس صورت میں التقاء ساکنین آتا ہے جو کہ درست نہیں ہے البتہ اگر ان میں سے پہلا حرف مد یا لین ہو تو پھر جائز ہے جیسے« دَابة وشابة » کیونکہ اس میں مد حرکت کی جگہ آجاتی ہے جہاں تک حدیث کے الفاظ کا تعلق ہے چونکہ دو ساکنوں کا پڑھنا ممکن نہیں اس لئے آپ ﷺ نے '' عین'' پر معمولی سی حرکت دی ہو گی[77]۔

قرأت دوم : ابن کثیر، نافع بروایت ورش[78] اور عاصم کی روایت حفص میں« فَنِعِمَّا » بکسر النون والعین ہے[79] اس قرأت میں دو صورتیں ہیں:

پہلی صورت : حرف عین کو متحرک بناتے وقت حرف ما قبل کی حرکت دیدی۔

دوسری صورت : امام سیبویہ فرماتے ہیں یہ اسی طرح بکسر النون والعین قبیلہ بنو ھذیل کی لغت ہے[80]۔

قرأت سوم : دیگر تمام قراء کے نزدیک بفتح النون وکسر العین ہے اس صورت میں لفظ'' نعم '' اپنے اصل پر ہوگا[81] جیسے طرفہ شاعر کہتا ہے:

نعم الساعون في الأمر المبر[82]

مسئلہ: امام زجاج رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ« فَنِعِمَّا » کا معنی ہے'' نِعْمَ الشَّيْءُ هُوَ (یہ بہت اچھا ہے)[83] '' اور ابو علی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ صحیح اور مناسب '' نِعْم شيء هو '' (الف لام کے بغیر) ہے

(84)کیونکہ '' ما '' نکرہ ہے اس کی نکرہ ہی سے تمثیل زیادہ مناسب ہے اس کی مزید دلیل یہ ہے کہ اگر ''ما '' نکرہ کے بجائے معرفہ ہوتا تو اس کا صلہ لازمی آتا لیکن یہاں ''(نعما میں)ما کے بعد صرف '' ھی'' ہے جو کہ مفرد ہے اور وہ صلہ نہیں بن سکتا اور اس کی ترکیب یہ ہے ما منصوب علی التمییز ہے اور اصل عبارت یہ ہو گی **نعم شیئا ھي إبداء الصدقات** پھر کلام کی دلالت کی وجہ سے مضاف (شیئا) کو حذف کر دیا گیا۔

مسئلہ : (85) اس آیت میں صدقہ سے کیا مراد ہے ؟فرض، نفل یا دونوں ؟ نیز علانیہ صدقہ دینا افضل ہے یا خفیہ ؟

قول اول: جمہور علماء کے نزدیک اس سے نفلی صدقہ مراد ہے اور انہیں خفیہ دینا افضل ہے (86)۔

قول دوم : تمام صدقات علانیہ دینے افضل ہیں (87)۔

قول سوم : حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ لفظ '' صدقہ '' واجب اور نفل دونوں کو شامل ہے لہذا زکوۃ کو بھی خفیہ دینے کا حکم ہے (88)۔

جمہور کے دلائل:

دلیل اول : خفیہ صدقہ میں ریاء کاری اور شہرت سے حفاظت ہوتی ہے فرمان نبوی ﷺ ہے« اللہ تعالی سنانے والے، دکھاوا کرنے اور احسان جتلانے والے کی عبادت قبول نہیں کرتے (89)»اپنے صدقہ کو بیان کرنے میں شہرت کا اندیشہ ہے علانیہ دینے میں ریاکاری کا خطرہ ہے اسی وجہ سے بعض حضرات خفیہ دینے کا شدت سے اہتمام کرتے تھے اور ان کی کوشش ہوتی تھی کہ کسی کو بھی خبر نہ ہو اس لئے بعض حضرات کسی اندھے کو دیدیتے بعض لوگ کسی سوئے ہوئے فقیر کے کپڑوں میں رکھ دیتے اور کچھ حضرات کسی دوسرے کے ذریعے سے پہنچادیتے تھے مقصد صرف اور صرف ریاء ،شہرت اور احسان سے تحفظ تھا۔

دلیل دوم : صدقہ خفیہ دینے سے شہرت اور تعریف نہ ملنے پر نفس کو زیادہ گرانی اور کوفت ہو گی جس پر مزید اجر وثواب ہو گا۔

دلیل سوم: متعدد احادیث میں اخفاء کے فضائل ہیں:

پہلی حدیث: «سب سے افضل صدقہ ایک نادار اور تنگ دست آدمی کا ایک فقیر کو خفیہ صدقہ دینا ہے (90)»۔

دوسری حدیث: « ایک آدمی خفیہ کوئی عمل کرتا ہے اللہ تعالی اسے خفیہ لکھ دیتے ہیں اگر وہ آدمی اس عمل کو ظاہر کردے تو اللہ تعالی اس کے اس عمل کو خفیہ سے ظاہری عمل میں منتقل کر کے لکھ دیتے ہیں اور اگر اسے بیان کر دیا تو اللہ تعالی اسے خفیہ اور ظاہری عمل سے ریاء میں منتقل کر کے لکھ دیتے ہیں (91) »۔

تیسری حدیث: «سات آدمیوں کو اللہ تعالی روز قیامت اپنے عرش کے سائے میں جگہ دیں گے جب اس سائے کے علاوہ کوئی سایہ نہ ہو گا ایک وہ شخص ہو گا جس کا دایاں ہاتھ صدقہ کرتا مگر اس کے بائیں ہاتھ کو خبر بھی نہ ہوتی (92)»۔

چوتھی حدیث: « خفیہ صدقہ اللہ تعالی کے غضب کو ختم کرتا ہے (93) »۔

دلیل چہارم: صدقہ علانیہ دینے میں متعدد نقصانات اور خطرات ہیں:

پہلا نقصان : فقیر و محتاج کی پردہ دری اور اس کی محتاجی کی تشہیر ہوتی ہے جسے بعض فقیر پسند نہیں کرتے۔

دوسرا نقصان : فقیر اور غریب سوال کرنے کی طرف مائل ہوں گے اور مانگنا شروع کر دیں گے حالانکہ اللہ تعالی نے سوال نہ کرنے والوں کی بڑی تعریف فرمائی ہے« (اور مانگنے سے عار رکھتے ہیں) یہاں تک کہ نہ مانگنے کی وجہ سے ناواقف شخص ان کو غنی خیال کرتا ہے اور تم قیافے سے ان کو صاف پہچان لو (کہ حاجتمند ہیں اور شرم کے سبب) لوگوں سے (منہ پھوڑ کر اور) لپٹ کر نہیں مانگ سکتے[94]» ۔

تیسرا نقصان : بعض دفعہ فقیر کو صدقہ لینے پر لوگوں کی اہانت اور تحقیر کا سامنا کرنا پڑتا ہے کیونکہ ان کا خیال ہوتا ہے کہ مستحق نہیں ہے اور پھر لوگ غیبت شروع کر دیتے ہیں۔

چوتھا نقصان : علانیہ دینے میں ایک مسلمان کی عزت نفس مجروح ہوتی ہے۔

پانچواں نقصان : صدقہ بھی ہدیہ کی طرح ہے جس کے بارے میں فرمان نبوی ﷺ ہے« جس شخص کو دیگر افراد کے سامنے صدقہ دیا گیا وہ دیگر بھی اس میں شریک ہوں گے[95]»اس طرح علانیہ دینے سے فقیر کو اس کی مرضی کے خلاف دوسروں کو بھی اس صدقہ میں سے دینے پر مجبور کر دیا گیا جو کہ درست نہیں ہے۔

قول دوم کی دلیل: علانیہ صدقہ دینے سے دوسروں کو صدقہ کی ترغیب ہوتی ہے اور اس کی اقتداء میں متعدد لوگ صدقہ دیتے ہیں جس سے فقراء کا فائدہ ہے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ« خفیہ صدقہ علانیہ صدقہ سے افضل ہے اور علانیہ صدقہ صاحب اقتداء کے لئے علانیہ صدقہ افضل ہے[96]»

قول فیصل : امام ترمذی فرماتے ہیں کہ انسان جب کوئی ایسا عمل خفیہ کرنا چاہتا ہے جسے اس کا نفس علانیہ کرنا چاہے اور وہ اس نفس کو قابو کرنے کی کوشش کرے تو وہ در حقیقت شیطان سے نبرد آزما ہوتا ہے اسے علانیہ صدقہ کرنے سے ستر گنا زیادہ اجر ملے گا لیکن کچھ ایسے بندگان خدا بھی ہیں جن پر اللہ تعالیٰ کا خصوصی فضل و کرم ہوتا ہے ان کے دل انوار معرفت سے خوب آشنا ہیں جہاں شیطانی وساوس اپنے اثرات کھو دیتے ہیں بلکہ ان کی خواہشات اور شہوات بھی مردہ ہو چکی ہوتی ہیں ان کے دلوں میں صرف عظمت خداوندی ہی موجزن رہتی ہے ایسے لوگ جب علانیہ صدقہ کریں گے تو انہیں کسی قسم کے نفسانی خواہشات اور ریاء و شہرت کے اندیشوں سے نبرد آزمانہ ہونا پڑے گا وہ صرف دیگر لوگوں کی راہنمائی کے لئے علانیہ صدقہ کریں گے ایسے ہی لوگوں کی اللہ تعالیٰ نے تعریف فرمائی ہے اور انہیں '' رحمن کے بندے '' قرار دیا اور ان کے لئے جنت کے اعلیٰ مقامات کا اعلان کر دیا اور فرمایا«ان (صفات کے) لوگوں کو ان کے صبر کے بدلے اونچے اونچے محل دیے جائیں گے[97]» اور ان کی دعاؤں کا ذکر کیا کہ ان کا مطالبہ یہ تھا« اور ہمیں پرہیزگاروں کا امام بنا[98]»اور امت موسوی کی یوں مدح کی گئی :« اور قوم موسیٰ میں کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جو حق کا راستہ بتاتے اور اسی کے ساتھ انصاف کرتے ہیں[99]»اور امت محمدیہ کے بارے میں فرمایا« (مومنو!) جتنی امتیں (یعنی قومیں) لوگوں میں پیدا ہوئیں تم ان سب سے بہتر ہو کہ نیک کام کرنے کو کہتے ہو اور برے کاموں سے منع کرتے ہو[100]» اور دوسرے مقام پر فرمایا« اور ہماری مخلوقات میں سے ایک وہ لوگ ہیں جو حق کا راستہ بتاتے ہیں اور اسی کے ساتھ انصاف

کرتے ہیں[101]» یہ سب ہستیاں امام و پیشوا تھیں مقتداء تھیں نیک طینت اور بر گزیدہ تھیں جن کو دیکھ کر دوسرے ہدایت حاصل کرتے تھے ایسے لوگوں کا اظہار و اخفاء برابر ہے انہیں اظہار سے کسی نقصان کا اندیشہ ہی نہیں۔

اشکال : پھر اس جگہ قرآن نے اخفاء کو افضل کیوں کہا؟

جواب اول: خیر کا یہ معنی ہی نہیں کہ خفیہ صدقہ افضل ہے بلکہ اس کا معنی یہ ہے کہ خفیہ صدقہ دیگر خیرات (نیکیوں) کی طرح ایک خیر ہے یعنی اگر تم خفیہ صدقہ کروگے تو بھی یہ تمہارے لئے نیکی ہے۔

جواب دوم : اگر علانیہ اور خفیہ دینے کے حالات برابر ہوں تو خفیہ صدقہ دینا افضل ہے لیکن اگر علانیہ دینے کی کوئی دیگر وجوہات موجود ہوں تو علانیہ صدقہ ہی افضل ہے۔

قول سوم کے دلائل :

دلیل اول: زکوٰۃ کے اظہار سے اس کے مال کا اندازہ اور تخمینہ لگایا جاسکتا ہے جس سے اسے سخت ضرر اور خطرہ کا اندیشہ ہے کہیں ڈاکو وغیرہ اسے نقصان نہ پہنچادیں ایسے آدمی کے لئے جب مال چھپانا افضل ہے تو صدقہ تو زکوٰۃ بھی خفیہ دینا افضل ہوگا۔

دلیل دوم : یہ آیات دور نبوت میں نازل ہوئیں جب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم پر اندیشہ تہمت ہی نہ تھا جس کی وجہ سے علانیہ صدقہ دینا لازمی نہ رہا بلکہ ان حضرات کے لئے بھی خفیہ زکوٰۃ دینا افضل ہوئی مگر اب دور حاضر میں تہمت کی وجہ سے علانیہ دینا افضل ہے۔

دلیل سوم : ﴿ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ﴾ میں بیان ترجیح ہی نہیں بلکہ بیان خیر ہے جیسا کہ (ابھی چند سطور قبل) گزر چکا ہے لہذا یہ خفیہ صدقہ دینے کی دلیل ہی نہیں۔

مسئلہ : زکوٰۃ میں علانیہ اور اظہار ہی افضل ہے اس کی متعدد وجوہات ہیں:

وجہ اول: اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ وصول کرنے کے لئے عاملین بھیجنے کا حکم دیا ہے جنہیں زکوٰۃ دینے سے اظہار ہوگا۔

وجہ دوم : زکوٰۃ خفیہ دینے میں اندیشہ تہمت ہے لوگ منکر زکوٰۃ سمجھیں گے۔اور حدیث میں ہے کہ حضور ﷺ کی فرض کے علاوہ بقیہ نماز گھر میں ہوتی تھی[102] جس طرح فرض اور نفل نماز کا اظہار اور اخفاء کی وجہ سے حکم مختلف ہے اسی طرح زکوٰۃ کا حکم بھی اندیشہ تہمت کی وجہ سے مختلف ہوگا۔

وجہ سوم : اظہار ادائیگی زکوٰۃ سے بندگی خدا میں انہماک اور مصروفیت نظر آتی ہے جب کہ خفیہ دینے میں بظاہر غفلت، تساہل اور اداء فرائض و واجبات سے بے اعتنائی دکھائی دیتی ہے۔

﴿ وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ﴾

''اخفاء'' لفظ اظہار کا متضاد ہے اور '' فھو'' سے مراد خفاء ہے کیونکہ فعل مصدر پر دلالت کرتا ہے یعنی اخفاء تمہارے لئے بہتر ہے اللہ تعالیٰ نے خفیہ صدقہ کے افضل ہونے کی شرط بھی رکھی ہے کہ وہ فقیروں کو دیا جائے کیونکہ خفیہ صدقہ میں غیر مستحق احباب و اقارب میں بٹ جانے کا شدید خدشہ و اندیشہ رہتا ہے جب کہ علانیہ صدقہ میں یہ

احتمال تو نہیں ہوتا کہ غیر مستحق اقارب کو دے گا اور عامل صدقہ کو بھیجنے کا مقصد بھی موقع پر حالات کا جائزہ لینا ہے تاکہ مستحق و غیر مستحق کی تمیز ہو سکے اب جو شخص پہلے مستحق فقراء کی تحقیق کرے گا اور پھر خفیہ طور پر دے گا اسے پورا ثواب ملے گا۔

﴿ وَيُكَفِّرُ عَنْكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ ﴾

مسئلہ : ''تکفیر'' لغت میں پردہ ڈالنے اور چھپانے کو کہتے ہیں کلام عرب میں« رجل مكفر في السلاح » اسلحہ سے لیس آدمی کو کہا جاتا ہے اور « كفر عن يمينه » کا معنی ہے کہ صدقہ کے ذریعے قسم توڑنے کا گناہ چھپا دیا ہے اور '' کفارہ'' گناہ کو چھپانے والی چیز کو کہا جاتا ہے۔

مسئلہ : اس میں متعدد قرأتیں ہیں:

قرأت اول : ابن کثیر، ابو عمرو اور روایت ابو بکر عن عاصم کے مطابق« نُكَفِّرُ » نون و بضم الراء ہے[103] اس کی متعدد وجوہات ہیں:

پہلی وجہ: مابعد الفاء پر عطف ہے۔

دوسری وجہ : یہ مبتدا محذوف کی خبر ہے یعنی '' وَنَحْنُ نُكَفِّرُ''۔

تیسری وجہ: یہ فعل اور فاعل سے جملہ مستانفہ ہے۔

قرأت دوم : حمزہ، نافع اور کسائی نے نون اور بسکون الراء پڑھا ہے[104] کیونکہ یہ موضع جزم (فهو خير لكم) پر آیا ہے یعنی اگر جملہ یوں ہوتا« وَإِنْ تُخْفُوهَا تَكُنْ أَعْظَمَ لِثَوَابِكُمْ» تو اس پر جزم ہوتی جس سے معلوم ہوا کہ '' خير لكم'' موضع جزم پر ہے جیسا کہ آیت قرآنی ﴿ مَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَيَذَرُهُمْ[105] ﴾ بھی موضع جزم میں ہے۔

قرأت سوم : ابن عمر اور حفص عن عاصم کے نزدیک« يُكَفِّرُ » یاء اور بکسر الفاء و رفع الراء ہے[106] اس کا معنی ہوگا کہ اللہ تعالیٰ مٹا دیں گے ان کی دلیل یہ ہے کہ اس کے بعد کا جملہ ﴿ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴾ میں مفرد لفظ ہے اس لئے اپنے مابعد کے ساتھ صرف ''يكفر'' ہی مطابقت رکھتا ہے لیکن دیگر حضرات نے اس کا جواب دیا ہے کہ مطابقت کوئی لازم نہیں کیونکہ جمع کے بعد مفرد اور مفرد کے بعد جمع لانا درست ہے جیسا کہ «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا » مفرد کے بعد« وَآتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ»[107] کے بعد جمع لایا گیا ہے۔

قرأت چہارم : « تُكَفِّرُ » برفع التاء و بسکون الراء ہے[108] اس سورت میں فاعل صدقات ہوگا اس قرأت کا ذکر صاحب کشاف نے کیا ہے[109]۔

قرأت پنجم : حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ « تُكَفِّرَ » بالتاء و نصب الراء کے ساتھ '' ان'' مقدر قرار دیتے ہیں[110] یعنی« ان تُكَفِّرَ » اس صورت میں معنی یہ ہوگا اگر تم خفیہ صدقہ دو تو تمہارے لئے بہتر ہے اور اگر

ہم تمہارے گناہ معاف کر دیں تو یہ تمہارے لئے بہتر ہے۔

مسئلہ: ﴿مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ میں حرف ''من'' کی متعدد وجوہات ہیں:

وجہ اول: معنی یہ ہے کہ ہم صرف بعض گناہ معاف کریں گے سارے گناہ معاف نہیں ہوں گے اور پھر معاف شدہ گناہوں کو پوشیدہ رکھ دیا تاکہ معاف ہو جانے کی وجہ سے آدمی بار بار ان کا ارتکاب نہ کرے اور خوف و امید میں رہے۔

وجہ دوم: ''من'' بمعنی ''من اجل'' ہے یعنی ہم نے تمہارے گناہوں کی وجہ سے ان گناہوں کو معاف کیا ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے« ضَرَبْتُكَ مِنْ سُوءِ خُلُقِكَ » یعنی «مِنْ أَجْلِ سُوءِ خُلُقِكَ »یعنی میں نے تمہیں تمہاری بداخلاقی کی وجہ سے مارا ہے۔

وجہ سوم: ایک زائد صلہ کے طور پر ہے جیسا کہ قرآن میں ہے﴿ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ[111]﴾ اصل کلام یوں ہے« وَنُكَفِّرُ عَنْكُمْ جَمِيعَ سَيِّئَاتِكُمْ » لیکن پہلی وجہ ہی صحیح اور درست ہے۔

﴿وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ اس میں خفیہ صدقہ کی فضیلت کا اشارہ ہے مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ علانیہ اور خفیہ سب جانتے ہیں اگر تمہاری غرض رضاء خداوندی ہے تو وہ خفیہ صدقہ سے بھی حاصل ہو سکتی ہے تو ظاہر کیوں کرتے ہو۔

﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنْفُسِكُمْ وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ (272)﴾

ترجمہ: ان کی ہدایت آپ کا ذمہ نہیں لیکن اللہ جسے چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے،اور تم جو مال خرچ کرو گے تو اپنے (ہی) واسطے،اور خرچ نہ کرو گے مگر اللہ کی رضا حاصل کرنے کے لیے،اور تم جو مال خرچ کرو گے تمہیں پورا پورا ملے گا، اور تم پر زیادتی نہ کی جائے گی۔

ربط آیات: یہ احکام صدقہ وانفاق کا چوتھا حکم ہے جس میں بتایا گیا ہے کہ صدقہ کا مستحق کون ہے۔

مسئلہ: اس کے شان نزول میں متعدد اقوال ہیں:

قول اول: یہ آیت حضرت اسماء بنت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی والدہ اور دادی کے بارے میں نازل ہوئیں ہیں جو دونوں مشرک تھیں اور حضرت اسماء سے کچھ مانگنے آئیں تو انہوں نے کہا کہ جب تک میں حضور ﷺ سے پوچھ نہ لوں تو تمہیں کچھ بھی نہ دوں گی کیونکہ تم مسلمان نہیں ہو اس آیت کے نزول کے بعد حضور ﷺ نے انہیں صدقہ دینے کا حکم دیا[112]۔

قول دوم: کچھ انصار اپنی قوم بنو قریظہ پر ان کے کفر کی وجہ سے صدقہ نہ کرتے تھے جس پر یہ آیت نازل ہوئی[113]۔

قول سوم: حضور ﷺ مشرکین کو صدقہ نہ دیتے تھے جس پر یہ آیت نازل ہوئی[114]۔

ان سب روایات کے مطابق معنی یہ ہے کہ یہ آپ کے اختیار میں نہیں کہ آپ ان کفار کو صدقہ کے ذریعے مسلمان کریں بلکہ آپ صرف رضاء خداوندی کے لئے انہیں صدقہ دیں جیسا کہ دوسری جگہ ارشاد خداوندی ہے« جن لوگوں نے تم سے دین کے بارے جنگ نہیں کی اور نہ تم کو تمہارے گھروں سے نکالا ان کے ساتھ بھلائی اور انصاف کا سلوک

کرنے سے خدا تم کو منع نہیں کرتا خدا تو انصاف کرنے والوں کو دوست رکھتا ہے[115]» اس میں بھی مشرکوں کو صدقہ دینے کی اجازت دی گئی ہے۔

مسئلہ: حضور ﷺ کو کفار کے ایمان کے بارے میں شدید فکر لاحق رہتی تھی جیسا کہ قرآن میں متعدد جگہ اس کا ذکر ہے مثلا «(اے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم) اگر یہ اس کلام پر ایمان نہ لائیں تو شاید تم ان کے پیچھے رنج کر کر کے اپنے تئیں ہلاک کر دو گے[116]»« (اے پیغمبر) صلی اللہ علیہ وسلم شاید تم اس (رنج) سے کہ یہ لوگ ایمان نہیں لاتے اپنے تئیں ہلاک کر دو گے[117]» «تو کیا تم لوگوں پر زبردستی کرنا چاہتے ہو کہ وہ مومن ہو جائیں؟[118]» « (لوگو) تمہارے پاس تم ہی میں سے ایک پیغمبر آئے ہیں۔ تمہاری تکلیف ان کو گراں معلوم ہوتی ہے اور تمہاری بھلائی کے بہت خواہشمند ہیں[119]» اس لئے اللہ تعالی نے تسلی دیتے ہوئے فرمایا کہ آپ بشیر نذیر داعی اور سراج منیر ہیں مگر ان کی ہدایت کا اختیار آپ کو بھی نہیں اس لئے آپ ان کے کفر و شرک کی وجہ سے ان سے حسن سلوک بند نہ کریں۔

اس کا ایک دوسرا مطلب بھی ہو سکتا ہے کہ اگر آپ صدقہ کے ذریعے سے مجبور کر کے اسلام قبول کروائیں گے تو یہ معتبر نہیں ہوگا کیونکہ صرف اپنی خوشی سے ایمان لانا معتبر ہوتا ہے۔

مسئلہ: ﴿ لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ ﴾ کا خطاب بظاہر حضور ﷺ کو ہے مگر مراد اس سے امت ہے کیونکہ پہلے ﴿ إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ ﴾ عام خطاب ہے اور آخر میں بھی ﴿وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنْفُسِكُمْ ﴾ عام خطاب ہے اس لئے درمیان میں ﴿ لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ ﴾ بظاہر آپ ﷺ کو خطاب ہے مگر سیاق و سباق سے خطاب کی عمومیت واضح ہو جاتی ہے۔

﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ﴾ سے علماء نے استدلال کیا ہے کہ ہدایت عام نہیں بلکہ مومنوں کے لئے خاص ہے کیونکہ جس ہدایت اختیاری کی ﴿ لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ ﴾ میں نفی کی گئی تھی اس کا ﴿ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ﴾ میں اثبات کیا گیا اور بتایا گیا کہ پسند اور اختیار صرف توفیق خداوندی سے ہے۔

معتزلہ کی تاویلات: معتزلہ اس آیت کے متعدد مطالب اور معانی مراد لیتے ہیں:

معتزلہ کا پہلا معنی: اس سے مراد ثواب و جزاء ہے کہ اللہ تعالی جس مستحق کو چاہتے ہیں ثواب و جزاء دیتے ہیں۔

معتزلہ کا دوسرا معنی: اس سے مراد زیادتی انعامات و مہربانی ہے۔

معتزلہ کا تیسرا معنی: اللہ تعالی زبردستی بھی ہدایت دے سکتے ہیں مگر ایسا نہیں کریں گے۔

معتزلہ کا چوتھا معنی: اللہ تعالی کسی خاص فرد کو خصوصی حکمت کے تحت ہدایت دیتے ہیں جسے یہ مقام ملے وہ زیادہ قابل تعریف ہے۔

جمہور مفسرین کا جواب: ﴿ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ کے مثبت جملے سے پہلے منفی جملہ ﴿ لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ ﴾ ہے جس میں ہدایت اختیاری کی نفی کی گئی ہے اس لئے اس کے بعد مثبت جملہ بھی ہدایت اختیاری ہی سے متعلق ہو سکتا ہے اس صورت میں تمام تاویلات ختم ہو گئیں۔

﴿وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنْفُسِكُمْ﴾ اس کا معنی یہ ہے کہ جو بھی تم صدقہ یا انفاق کرتے ہو (اور کفار و مشرکین کو دیتے ہو) وہ تمہارے ہی لئے ہے اس کا ثواب تمہیں ہی ملے گا ان کا حالت کفر میں ہونا تمہارے لئے مضر نہیں۔

﴿وَمَا تُنْفِقُونَ إِلاَّ ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ﴾ کے متعدد مطلب ہیں:

پہلا مطلب : تم اپنے مشرک اقارب کو رضاء خداوندی کے لئے صدقہ دیتے ہو اللہ تعالیٰ کو اس کا علم ہے اس لئے جہاں بھی ہو سکے رضاء خدا کے لئے صلہ رحمی اور ان کی مشکلات دور کرنے کے لئے صدقہ دیتے رہو چونکہ انہیں ہدایت دینا تمہارے اختیار میں نہیں ہے اس لئے انہیں صدقہ دینے سے مت رک جانا۔

دوسرا مطلب : یہ اگرچہ جملہ خبر یہ ہے مگر نہی کے حکم میں ہے یعنی رضاء خداوندی کے بغیر مت خرچ کرو جیسا کہ قرآن میں متعدد جگہ خبر بمعنی امر و نہی آیا ہے مثلا ﴿الْوالِداتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ﴾ (اور مائیں اپنے بچوں کو دودھ پلائیں)[120] ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾ (اور طلاق والی عورتیں اپنے تئیں روکے رہیں)[121]۔

مسئلہ: ﴿إِلاَّ ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ﴾ کے متعدد معانی ہیں:

معنی اول : ''میں نے یہ کام کیا'' کے بجائے'' میں نے یہ کام فلاں کے لئے کیا ہے'' میں زیادہ عزت و شرافت کا اظہار ہے پھر کثرت استعمال سے بطور اظہار عزت و شرافت ہونے لگا۔

معنی دوم : اگر یہ کہا جائے (**فعلت له**) کہ میں نے یہ کام فلاں کے لئے کیا ہے اس میں یہ بھی احتمال ہوتا ہے کہ کسی غیر کے لئے بھی کیا ہو مگر (**فعلت لوجهه**) میں یہ احتمال پیدا ہی نہیں ہوتا اور معنی یہ ہوتا ہے کہ میں نے یہ کام اسی ہی کے لئے کیا ہے۔

مسئلہ: اس پر اتفاق اور اجماع امت ہے کہ زکوۃ غیر مسلم کو دینا جائز نہیں[122] یہ آیت صرف نفلی صدقات کے لئے ہے البتہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ذمیوں کو صدقہ فطر دینا جائز ہے[123] مگر دیگر ائمہ نے اس سے منع کیا ہے اور بعض علماء سے منقول ہے کہ اگر صدقہ وصول کرنے والا کائنات کا بدترین آدمی ہی کیوں نہ ہو پھر بھی صدقہ دینے والے کو ثواب ملے گا[124]۔

﴿وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ﴾ یعنی تمہیں آخرت میں بدلہ ملے گا اور لفظ ''**اليكم**'' سے ایک لطیف اشارہ بھی کیا جا رہا ہے کہ بدلہ تمہارے سپرد اور حوالہ کیا جائے گا کیونکہ ''**اليكم**'' میں ادا کرنے کا معنی پایا جاتا ہے۔

﴿وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾ کا معنی« لَا تُنْقَصُونَ » ہے[125] یعنی تمہارے اعمال کا ثواب کم نہ ہوگا جیسا کہ ﴿آتَتْ أُكُلَها وَلَمْ تَظْلِمْ مِنْهُ شَيْئاً﴾ (اور اس (کی پیداوار) میں کسی طرح کی کمی نہ ہوتی)[126] میں بھی ''**لَمْ تَظْلِمْ**'' کا معنی ''**لم تنقص**'' ہے۔

﴿لِلْفُقَراءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْباً فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجاهِلُ أَغْنِياءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيماهُمْ لا يَسْئَلُونَ النَّاسَ إِلْحافاً وَما تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ (273)﴾

ترجمہ : تنگدستوں کے لیے جو رکے ہوئے ہیں اللہ کی راہ میں، وہ ملک میں چلنے پھرنے کی طاقت نہیں رکھتے، انہیں سمجھے ناواقف ان کے سوال نہ کرنے سے مالدار، تو انہیں ان کے چہرہ سے پہچان لیتا ہے، وہ سوال نہیں کرتے لوگوں سے لپٹ لپٹ کر، اور تم جو مال خرچ کروگے تو بیشک اللہ اس کو جاننے والا ہے۔

ربط آیت : پہلے یہ بیان کیا گیا کہ ہر فقیر کو صدقہ دینا جائز ہے اب یہ بیان کی جارہا ہے کہ کون سا فقیر زیادہ مستحق ہے۔

مسئلہ: ''للفقراء'' کے لام میں متعدد وجوہات ہیں۔

وجہ اول: اس سے قبل متعدد آیات میں انفاق کی ترغیب دی گئی ہے اور یہاں اس انفاق کے مستحقین کا بیان ہے یعنی جس انفاق کی ترغیب دی جاتی رہی ہے وہ ان فقراء کے لئے ہے جیسا کہ کسی آدمی کے ذکر پر کہے کہ ''عقل مند و دانا ہے'' اس سے مراد یہی ہوتی ہے کہ جس کا تذکرہ کیا جارہا ہے وہ عقل مند و دانا ہے اسی طرح درہم و دینار کی تھیلیوں پر لکھ دیا جاتا ہے '' ایک ہزار دو سو'' اس کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ اس تھیلی میں بارہ سو درہم ہیں۔

وجہ دوم : تقدیر عبارت یوں ہے « **اعمدوا للفقراء واجعلوا ما تنفقون للفقراء** » یعنی فقراء کا خیال رکھو۔

وجہ سوم : یہ مبتداء محذوف کی خبر ہے اصل کلام یوں ہے « **وَصَدَقَاتُكُمْ لِلْفُقَرَاءِ** » مگر وجہ اول ہی بہتر ہے۔

شان نزول: یہ آیت چار سو کے لگ بھگ مہاجرین صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے بارے میں نازل ہوئی تھی جنہیں اصحاب صفہ کہا جاتا ہے جن کا کوئی گھر اور ٹھکانہ نہ تھا وہ مسجد میں رہتے، قرآن سیکھتے اور غزوات میں شریک ہوتے تھے [127]۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک دن حضور ﷺ اہل صفہ کے ساتھ رہے ان کا فقر و احتیاج اور جد و جہد دیکھی تو فرمایا کہ اے اہل صفہ مبارک ہو میری امت میں سے جو شخص بھی تمہاری حالت میں راضی برضاء فوت ہو جائے وہ میرا رفیق ہوگا [128]۔

فقراء کی صفات:

پہلی صفت : اللہ تعالی کے راستے میں بند ہیں۔ ''احصار'' لغت میں اس رکاوٹ کو کہتے ہیں جو سفر کے دوران پیش آجانے پر سفر سے روک دے مثلا مرض دشمن یا زاد راہ کا خاتمہ وغیرہ اور کلام عرب میں « **أُحْصِرَ الرَّجُلُ فَهُوَ مُحْصَرٌ** » استعمال ہوا ہے اس لفظ '' احصار'' کی مزید تحقیق آیت ﴿ **فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ** [129] ﴾ میں گزر چکی ہے۔

'' احصار '' کی متعدد تفاسیر ہیں:

تفسیر اول : ان صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اپنے آپ کو پابند اور جہاد کے لئے وقف کر دیا تھا [130] اور قرآن کی اصطلاح میں ''فی سبیل اللہ'' سے جہاد مراد ہے اور اس دور میں جہاد فرض تھا اور ایسے لوگوں کی بہت ضرورت تھی جو ہر وقت تیاری کی حالت میں رہیں اور اصحاب صفہ انہی صفات کے حامل تھے ان کو صدقات دینے کے متعدد فوائد ہیں:

پہلا فائدہ: ان کی ضروریات کی تکمیل۔

دوسرا فائدہ: ان کی تقویت قلب۔

تیسرا فائدہ: تقویت مجاہدین کے ذریعہ تقویت اسلام۔

چوتھا فائدہ: وہ انتہائی محتاج تھے جیسا کہ زیر تفسیر آیت میں ہے۔

تفسیر دوم : حضرت قتادہ اور ابن زید رحمۃ اللہ علیہم فرماتے ہیں کہ ان صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے دشمن کے خطرے کی وجہ سے تجارت اور کاروبار بھی ترک کر دیا تھا کیونکہ انہیں خطرہ تھا کہ جب وہ کفار کے قابو آئیں گے تو قتل کر دیئے جائیں گے[131]۔

تفسیر سوم : سعید بن مسیب فرماتے ہیں کہ یہ معذور اور زخمی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم تھے جنہیں مختلف اوقات معرکوں اور جنگوں میں عذر لاحق ہوئے اور معذور ہو گئے اور چلنے پھرنے سے قاصر ہو گئے اسی بات کو امام کسائی نے اختیار کیا ہے[132]۔

تفسیر چہارم : حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ یہ مہاجر فقیر صحابہ ہیں جنہیں ناداری کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے جہاد سے بھی رخصت دیدی تھی[133]۔

تفسیر پنجم : یہ صحابہ ذکر و تلاوت تعلیم و تعلم میں مصروف و مشغول تھے جس کی وجہ سے دنیاوی دھندوں سے از خود کنارہ کشی کر لی تھی[134]۔

دوسری صفت : وہ زمین پر چلنے کی استطاعت نہیں رکھتے۔

کلام عرب میں« ضربت في الأرض ضربا » چلنے پر بولا جاتا ہے یہ عدم استطاعت امور دین اور امور جہاد میں مصروفیت کی وجہ سے تھی یا دشمن کا خوف تھا یا معذوری اور امراض کی وجہ سے تھی جس کی وجہ سے وہ کسب معاش نہ کر سکتے تھے ہر صورت میں شدت احتیاج کی وجہ سے یہ لوگ مستحق صدقہ تھے۔

تیسری صفت : انہیں جاہل لوگ خودداری اختیار کرنے کی وجہ سے مالدار سمجھتے ہیں۔

مسئلہ: حضرت عاصم، ابن عامر اور حمزہ کی قرأت میں ''یحسبھم'' بفتح السین ہے جب کہ دیگر کے ہاں بکسر السین ہے[135] دونوں کا ایک ہی معنی ہے اور دونوں لغتیں قرآن میں موجود ہیں مگر اہل لغت کے ہاں فتحہ زیادہ قرین قیاس ہے کیونکہ ماضی جب '' حَسِبَ'' کی طرح فَعِلَ کے وزن پر ہو تو مضارع یَفْعَلُ کے وزن پر آتا ہے جیسے فَرِقَ یَفْرَقُ وَشَرِبَ یَشْرَبُ لیکن حَسِبَ یَحْسِبُ شاذ ہے یہ یَفْعِلُ کے وزن پر آتا ہے اس کے باوجود یہ بالکسر ہی زیادہ بھلا معلوم ہوتا ہے ۔

مسئلہ: '' الحسبان'' کا معنی خیال کرنا ہے اور ''جاھل'' سے بے عقل مراد نہیں بلکہ ناواقف مراد ہے یعنی جنہیں ان کی حقیقت کا علم نہیں وہ ان صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو سوال نہ کرنے کی وجہ سے مالدار خیال کرتے ہیں۔ '' تعفف'' ''عفة'' سے مصدر ہے جس کا معنی ترک کر دینا یا رک جانا ہے یعنی انہوں نے عمداً سوال ترک کر دیا ہے اور دیگر لوگ انہیں اس حالت ظاہری کی وجہ سے مالدار سمجھتے ہیں۔

چوتھی صفت : آپ انہیں علامات سے پہچان لیتے ہیں۔''السِّیمَا اور السِّیمِیَا'' مخصوص علامت کو کہتے ہیں

جس سے پہچان ہو سکے یہ اصل میں ''سمة'' سے ہے جس کا معنی علامت ہوتا ہے پھر واؤ کو عین کلمہ کی جگہ لایا گیا۔ علامہ واحدی فرماتے ہیں کہ اس کا وزن '' عفلا'' ہے[136] اور بعض حضرات کے نزدیک ''سیماء'' بلندی کو کہتے ہیں کیونکہ یہ ظہور کے لئے علامت ہے۔ حضرت مجاہد فرماتے ہیں کہ ان کی علامت خشوع و خضوع تھی[137]۔اور حضرت ربیع اور سدی فرماتے ہیں کہ ان کی علامات فقر و فاقہ کی وجہ سے جد و جہد کے نشانات مراد ہیں[138]۔ حضرت ضحاک فرماتے ہیں کہ بھوک کی وجہ سے ان کی رنگت زردی مائل ہے[139]۔ ابن زید پھٹے پرانے کپڑے مراد لیتے ہیں کیونکہ بھوک تو خفیہ ہوتی ہے[140]۔ مگر میرے نزدیک یہ سب قول محل نظر ہیں کیونکہ یہ تمام علامت تو فقر و فاقہ اور محتاجی کی واضح دلیل ہیں جب کہ ارشاد خداوندی ہے کہ ناواقف انہیں مالدار سمجھتے ہیں میرے نزدیک اس سے مراد بندگان خدا کا رعب، ہیبت اور دبدبہ ہے جو ہر دیکھنے والے پر اپنا اثر چھوڑتا ہے یہ روحانی معاملہ ہے جسمانی حالت سے اس کا کوئی تعلق ہی نہیں جیسے شیر کو دیکھ لیجئے جوں ہی نظر آتا ہے تمام درندوں پر ہیبت چھا جاتی ہے یہ ایک طبعی معاملہ ہے نہ یہ کہ تمام درندوں نے اس کا عملی تجربہ کیا ہے جس پر سہمے ہوئے ہیں اسی طرح '' باز'' کے اڑنے ہی سے تمام پرندے سہم جاتے ہیں یہ سب روحانی معاملات ہیں جس کا مختلف انداز سے اظہار ہوتا رہتا ہے اور اسی کا اشارہ آیت قرآنی« (کثرت) سجود کے اثر سے ان کی پیشانیوں پر نشان پڑے ہوئے ہیں[141]» میں بھی ہے اور ان صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے بارے میں روایت ہے کہ رات کو تہجد کے لئے قیام کرتے اور دن کو سوال سے بچنے کی خاطر لکڑیاں چنتے تھے[142]۔

پانچویں صفت: چمٹ اور لپٹ کر نہ مانگنا۔

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اللہ تعالی پاکدامن سوال سے بچنے والے سے محبت کرتے ہیں اور بے حیاء، بے ہودہ گو اور چمٹ کر سوال کرنے والے سے نفرت کرتے ہیں اگر کسی نے زیادہ دیدیا تو خوب تعریف جھاڑ دی اور جس نے تھوڑا دیا اس کی مذمت کر دی[143]۔

ایک دوسری روایت میں ہے کہ جو آدمی سوال کا ایک دروازہ کھولتا ہے اللہ تعالیٰ اس پر فقر کا دروازہ کھول دیتے ہیں اور جو آدمی استغناء سے رہے اللہ تعالیٰ اسے غنی کر دیتے ہیں اور سوال سے بچنے والے کو اللہ تعالیٰ اس سے بچنے کی توفیق دیدیتے ہیں اور سوال کرنے سے کہیں زیادہ بہتر ہے کہ ایک رسی لے لے اور اس کی مدد سے لکڑیاں اکٹھی کر کے کچھ مقدار کھجوروں کے بدلے فروخت کر دے[144]۔

﴿ لا يَسْئَلُونَ النَّاسَ إِلْحافاً ﴾ اس کی متعدد تاویلات ہیں:

تاویل اول: صاحب کشاف فرماتے ہیں کہ ''الحاف'' بمعنی ''الحاح'' ہے یعنی انہوں نے اصرار نہیں کیا بلکہ عاجزی سے سوال کیا[145] لیکن یہ درست نہیں کیونکہ اس سے قبل اللہ تعالیٰ سوال سے بچنے پر ان کی توصیف کرتے ہوئے فرماتے ہیں« نہ مانگنے کی وجہ سے ناواقف شخص ان کو غنی خیال کرتا ہے» جس سے صحابہ کرام کا سوال نہ کرنا معلوم ہوتا ہے۔

تاویل دوم: ان آیات کی تفسیر کرتے ہوئے میرے ذہن میں ایک اور تاویل آئی کہ اس سے یہ مراد نہیں کہ اللہ تعالیٰ

ان کے چمٹ کر سوال نہ کرنے کی تعریف کر رہے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ ان کے سوال نہ کرنے کی تعریف تو پہلے ہی کر چکے ہیں بلکہ ان الفاظ سے ان لوگوں کی مذمت کی جارہی ہے جو چمٹ کر سوال کرتے ہیں جیسے کسی آدمی کے پاس دو آدمی ہوں ایک عقل مند و دانا اور دوسرا بد چلن اور بے وقوف اور یہ ایک کی تعریف ان الفاظ میں کرے کہ یہ صاحب بڑے دانا اور سنجیدہ آدمی ہیں لغو، فضول اور بے ہودہ کاموں میں ملوث نہیں ہوتے اس میں اس دوسرے جملے کا اس عقل مند کی تعریف سے کوئی تعلق نہیں بلکہ اس جملے سے دوسرے آدمی کی مذمت کرنا مقصود ہے یہاں بھی ﴿يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ﴾ کے بعد ﴿ لا يَسْئلون الناس إلحافا ﴾ سے ان لوگوں کی مذمت کرنا مقصود ہے جو چمٹ کر سوال کرنا شروع کر دیتے ہیں اور جان پر بنا دیتے ہیں۔

تاویل سوم : ''سائل ملحف'' اسے کہا جاتا ہے جو نرمی، چرب زبانی، میٹھے انداز اور پیار سے کسی حاصل کرنے کی کوشش کرے مراد یہ ہے کہ اس طرح نرمی سے بھی سوال منع ہے ظاہر سختی اور زبردستی سے لینا بطریق اولیٰ منع ہوگا گویا مطلب یہ ہے کہ وہ کسی طرح سے بھی سوال نہیں کرتے۔

تاویل چہارم : اس دوران مجھے مزید ایک تاویل کا انکشاف ہوا کہ ''الحاف'' کا تعلق مسئول سے ہی نہیں بلکہ سائلین کے اپنے نفس سے ہے کہ وہ شدت اور احتیاج کے باوجود اپنے نفس کو انتہائی قابو کرتے ہوئے سوال سے بچنے کی کوشش کرتے ہیں اور یہ کوشش نفس کی خواہش کے برعکس اپنے عزم پر چمٹ جانے کے بغیر کامیاب نہیں ہو سکتی اور اسی قسم سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ شعر بھی ہے۔

ولي نفس أقول لها إذا ما ... تنازعني لعلي أو عساني

میرا نفس جب مجھ سے جھگڑتا ہے تو اسے میں آج کل میں ٹال جاتا ہوں (اور اس کی مانتا نہیں ہوں)

تاویل پنجم : ہر سائل کسی نہ کسی درجے میں الحاح وزاری کرتا ہے گویا الحاح وزاری سوال کا حصہ ہے اور الحاح کی نفی سے سوال ہی کی نفی کی جارہی ہے۔

تاویل ششم : یہ بھی میرا انکشاف ہے کہ جو آدمی بھی فقر وذلت اور مسکینی کی علامات ظاہر کرے مگر زبان سے سوال نہ کرے یہ بھی '' الحاف'' ہے کیونکہ محتاجی کی علامات کا ظاہر ہونا اور منہ سے سوال نہ کرنا ہر دیکھنے والے کو دعوت دیتا ہے کہ اس بے چارے کی مدد کی جائے جس پر عموماً لوگوں کے دل نرم ہو جاتے ہیں اور کچھ نہ کچھ دینے پر مجبور ہو جاتے ہیں تو مطلب یہ ہے کہ وہ (صحابہ کرام) ایسے لوگ نہیں کہ زبان سے چپ رہیں اور اور احتیاج کی علامات ظاہر کرتے پھریں (الحاف کریں) بلکہ وہ تو اپنے فقر واحتیاج کو چھپاتے ہیں، حسب طاقت زیب وزینت کرتے ہیں تاکہ کسی کو ان کی حاجت کا علم نہ ہونے پائے یہ ایک مشکل مقام ہے جہاں دیگر مختلف اقوال بھی ہیں مگر مجھے توفیق ایزدی سے تین مطالب منکشف ہوئے واللہ اعلم۔

اشکال: اس سے قبل آیت میں ارشاد ہوا ﴿ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لا تُظْلَمُونَ ﴾ اور پھر اس آیت میں ہے ﴿ وَمَا تنفقوا من خير فإن الله به عليم ﴾ یہ تو تکرار ہے۔

جواب اول : پہلی آیت میں بلا کم و کاست اجر ملنے کا ذکر کیا گیا ہے اور اس کے لئے علم ضروری ہے کہ یہ معلوم ہو عمل کتنا ہے اور اس کی کیا کیا کیفیات (اخلاص و ریاء) ہیں اور اس آیت میں اللہ تعالیٰ کے علیم ہونے کو بیان کیا گیا ہے۔

جواب دوم : پہلے اللہ تعالیٰ نے عام مسلمانوں اور ذمیوں کو صدقہ دینے کی ترغیب دیتے ہوئے فرمایا﴿ **وما تنفقوا من خير فإن الله به عليم** ﴾ بعد میں دیگر فقراء صحابہ و مجاہدین پر صدقہ کی ترغیب دی جس کا ثواب بہت ہی عظیم ہے اس ثواب کی کثرت اور عظمت مزید واضح کرنے کے لئے فرمایا﴿ **وما تنفقوا من خير يوف إليكم وأنتم لا تظلمون**﴾ یہ تو ایسا ہی ہے جیسے ایک بادشاہ اپنے فرمانبردار کو کہہ دے کہ '' تمہاری اطاعت و خدمت کا مجھے بخوبی علم اور احساس ہے اس میں اس کی خدمت کا عظمت کا اعتراف ہے بجائے اس کے اگر بادشاہ کہہ دے کہ '' تمہیں تمہاری اجرت مل جائے گی''

تنقیدی جائزہ

امام رازی رحمہ اللہ نے چند موضوع، ضعیف روایات کے علاوہ کافی تعداد میں احادیث روایت بالمعنی کر دی ہیں جس سے یہ اندازاہ باآسانی کیا جاسکتا ہے کہ مفسرین کرام حدیث کے الفاظ نقل کرنے میں روایت بالمعنی کو معیوب نہیں سمجھتے تھے۔ غالبا اس کی یہی وجہ ہو گی کہ چونکہ احادیث کا کام محدثین نے بطریق احسن سرانجام دیدیا ہے اور اس کی جانچ پرکھ کا ایک اعلی نظام وضع کر دیا گیا ہے جب کہ تفسیر قرآن کا کام ہر زمانے کے کے بدلتے ماحول اور انداز سے کیا جاتا ہے لازمی نہیں کہ دور اول کا تفسیری انداز کسی دور میں اسی طرح مقبول رہے بلکہ زیادہ امکان تو یہی ہوتا ہے کہ اس کے انداز بیان میں فرق ہو جاتا ہے کبھی روایتی انداز تفسیر، کبھی درایتی انداز بیان مقبول تھا تو کبھی فلسفیانہ انداز تفسیر اپنے زمانے کی ضرورت بن گیا۔ اس لیے مفسرین حضرات کی بیان کردہ روایات کو من وعن قبول کرنے سے پہلے اس کی تحقیق اشد ضروری ہے کیونکہ ممکن ہے حدیث کا مفہوم بیان کرتے ہوئے الفاظ میں اس قدر فرق ہو جائے کہ مطلب ہی بدل جائے یا اس دور کی کسی زبان زد عام روایت کو شہرت کی وجہ سے حدیث کے کے انداز سے پیش کر دیا گیا ہو یہی وجہ ہے کہ متعدد تفاسیری روایات کا تحقیق کرنے پر وجود ہی نہیں ملتا۔

1 **باب چہارم میں درج ذیل احادیث صحیح حدیث کے معیار پر پوری نہیں ہو رہی ہیں:**

(الف) حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ ایک آدمی صدقہ میں خشک ردی کھجوریں بھی لے آیا تو حضور ﷺ نے فرمایا اس نے بہت برا کیا جس پر یہ آیت نازل ہوئی (146)۔

اس روایت میں ایک راوی محمد بن السائب بن بشر بن عمرو بن الحارث الکلبی، ابو النضر الکوفی ہیں جن کے بارے میں علامہ ابن حجر فرماتے ہیں: **متهم بالكذب** (ان پر جھوٹ بولنے کا الزام ہے) تقریب التہذیب ج1 ص847, ان کے علاوہ دیگر ائمہ جرح وتعدیل کے نزدیک کلبی کذاب، غیر معتبر، ضعیف اور متروک ہے۔ دیکھیے: تہذیب التہذیب ج9 ص179۔ البتہ اس حدیث کا ایک شاہد عوف بن مالک اشجعی کی روایت درج ذیل کتب احادیث میں موجود ہے: صحیح ابن خزیمہ ج4 ص109؛ صحیح ابن حبان ج15 ص178؛ مستدرک حاکم ج ج2 ص341؛ ابوداؤد ج2 ص344؛ سنن نسائی حدیث نمبر 2493؛ ترمذی ج5 ص218؛ ابن ماجہ ج1 ص583 مسند بزار ج7 ص190؛ سنن کبریٰ نسائی ج3 ص33

(ب) حضور ﷺ کا ارشاد گرامی ہے « اللہ تعالی کے پسندیدہ اخلاق اپناؤ (147)۔

علامہ ابن قیم فرماتے ہیں کہ یہ روایت بے بنیاد اور موضوع ہے۔ دیکھیے: مدارج السالکین بین ایاک نعبد وایاک نستعین، ج3 ص241، اور علامہ البانی نے بھی اسے بے اصل (لا أصل له) قرار دیا ہے دیکھیے: سلسلۃ الاحادیث الضعیفہ ج6 ص346

(ج) حضور ﷺ کا فرمان ہے « جو نذر مانے اور نام لے لے اس پر وہی ہے اور جو نام نہ لے اس پر کفارہ یمین ہے (148)

امام رازی رحمۃ اللہ علیہ کے نقل کردہ الفاظ (**من نذر نذرا وسمى فعليه ما سمى ومن نذر نذرا ولم يسم فعليه كفارة يمين**) کے ساتھ یہ روایت کتب احادیث میں موجود نہیں البتہ اس مضمون کی روایات حضرت عبداللہ بن

عباس اور حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہما سے مختلف کتب احادیث میں موجود ہیں۔ دیکھیے: سنن دار قطنی ج5 ص 279؛ابوداؤد ج 4 ص 108 (عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من نذر نذرا لم يسمه فكفارته كفارة يمين ومن نذر نذرا في معصية فكفارته كفارة يمين ومن نذر نذرا لا يطيقه فكفارته كفارة يمين ومن نذر نذرا أطاقه فليف به)، مصنف ابن ابی شیبہ ج7 ص527؛ابن ماجہ ج 1 ص687 (عن عقبة بن عامر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من نذر نذرا ولم يسمه فكفارته كفارة يمين)، معجم کبیر ج 11 ص412 (عن ابن عباس رضي الله عنهما، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من نذر نذرا لم يسمه فكفارته كفارة يمين ومن نذر نذرا في معصية الله فكفارته كفارة يمين ومن نذر نذرا لا يطيقه فكفارته كفارة يمين ومن نذر نذرا يطيقه فليف) سنن کبری بیہقی ج10 ص78(عن عقبة بن عامر أنه قال: أشهد , لسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: من نذر نذرا لم يسمه , فكفارته كفارة يمين) یہی الفاظ مختلف کتابوں میں منقول ہیں امام رازی کے نقل کردہ الفاظ کسی بھی معتبر کتاب حدیث میں موجود نہیں ہیں۔

(د) مرد کا اپنے اہل وعیال پر خرچ کرنا بھی صدقہ ہے[149]

یہ روایت بھی ان الفاظ کے ساتھ کتب حدیث میں موجود نہیں تاہم اس مفہوم کی حدیث (أفضل دينار دينار ينفقه الرجل على عياله، ودينار ينفقه الرجل على دابته في سبيل الله ودينار ينفقه الرجل على أصحابه في سبيل الله) صحیح ابن حبان میں موجود ہے دیکھیے: صحیح ابن حبان ج10 ص53 اور صحیح مسلم، مسند احمد اور صحیح ابن خزیمہ میں یہ الفاظ ہیں (وإن نفقتك على عيالك لك صدقة) دیکھیے: مسلم ج3 ص1253؛ مسند احمد ج3 ص50 صحیح ابن خزیمہ ج4 ص61

(ھ) فرمان نبوی ﷺ ہے: اللہ تعالی سنانے والے، دکھاوا کرنے اور احسان جتلانے والی کی عبادت قبول نہیں کرتے[150]

اس روایت میں بھی امام رازی کے نقل کردہ الفاظ (لا يقبل الله مسمع ولا مراء ولا منان) کتب احادیث میں موجود نہیں ہیں۔ یہ الفاظ تفسیر رازی کے تمام نسخوں میں اسی طرح نقل کیے گئے ہیں مگر یہ نحوی اعتبار سے بھی درست نہیں ہیں کیونکہ لفظ ''مسمع'' مفعول ہونے کی وجہ سے منصوب ہونا چاہیے جیسا کہ امام غزالی نے اس روایت کو نقل کیا ہے: لا يقبل الله من مسمع ولا مراء ولا منان ۔

علامہ ابو الفضل عرقی اس کے بارے میں لکھتے ہیں : لم أظفر به هكذا (ان الفاظ کے ساتھ یہ حدیث نہیں ملی)۔ دیکھیے: المغنی عن حمل الاسفار، ج1 ص166، اور علامہ سبکی فرماتے ہیں مجھے اس روایت کی تو سند ہی نہیں ملی (لم أجد له إسناداً) دیکھیے: تخریج احادیث احیاء العلوم للعراقی والسبکی والزبیدی ج2 ص577۔ البتہ شعب الایمان بیہقی میں یہ

روایت ان الفاظ کے ساتھ موجود ہے: **إن الله تعالى لا يقبل من مسمع، ولا لاعب ولا لاه إلا من دعا ثبت القلب** ۔ دیکھیے: شعب الایمان بیہقی ج2 ص382۔

(و) حضور ﷺ نے یہ بھی فرمایا کہ ایک آدمی خفیہ کوئی عمل کرتا ہے اللہ تعالیٰ اسے خفیہ لکھ دیتے ہیں اگر وہ آدمی اس عمل کو ظاہر کر دے تو اللہ تعالیٰ اس کے اس عمل کو خفیہ سے ظاہری عمل میں منتقل کر کے لکھ دیتے ہیں اور اگر اسے بیان کر دیا تو اللہ تعالیٰ اسے خفیہ اور ظاہری عمل سے ریاء میں منتقل کر کے لکھ دیتے ہیں[151]۔

یہ حدیث کتب احادیث میں مذکور نہیں صرف امام غزالی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب احیاء العلوم میں اس کو نقل کیا ہے جس کے بارے میں علامہ ابوالفضل العراقی لکھتے ہیں یہ حدیث ضعیف ہے (**أخرجه الخطيب في التاريخ من حديث أنس نحوه بإسناد ضعيف**) دیکھیے: المغنی عن حمل الاسفار ج1 ص166۔

(ز) فرمان نبوی ﷺ ہے جس شخص کو دیگر افراد کے سامنے صدقہ دیا گیا وہ دیگر افراد بھی اس میں شریک ہونگے[152]۔

اس روایت کے بارے میں علامہ ابن حسین عراقی لکھتے ہیں **رواه العقيلي وابن حبان في الضعفاء والطبراني في الأوسط والبيهقي من حديث ابن عباس وقال العقيلي لا يصح في المتن حديث** (اس روایت کو علامہ عقیلی اور ابن حبان نے ضعیف شمار کیا ہے اور علامہ عقیلی نے یہ بھی کہا ہے کہ اس مضمون کی کوئی حدیث صحیح ثابت نہیں) دیکھیے: تخریج احادیث احیاء العلوم للعراقی وابن السبکی ج2 ص597، علاوہ ازیں اس روایت کے بارے میں امام بخاری فرماتے ہیں: **ويذكر عن ابن عباس: أن جلساءه شركاءه ولم يصح** (یہ روایت ابن عباس سے منقول ہے مگر یہ صحیح نہیں ہے) دیکھیے: بخاری ج3 ص162۔ اس حدیث کے بارے میں علامہ البانی نے بھی کافی طویل بحث کی ہے اور ثابت کیا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے دیکھیے: سلسلۃ الاحادیث الضعیفہ ج11 ص411۔

(ح) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک دن حضور ﷺ اہل صفہ کے ساتھ رہے ان کا فقر واحتیاج اور جد وجہد دیکھی تو فرمایا کہ اے اہل صفہ مبارک ہو میری امت میں سے جو شخص بھی تمہاری حالت میں راضی برضاء فوت ہو جائے وہ میرا رفیق ہوگا[153]۔

یہ حدیث تاریخ خطیب بغدادی کے حوالے سے کنز العمال میں نقل کی گئی ہے۔ دیکھیے: کنز العمال ج6 ص467 حدیث نمبر 16577۔ مگر دیگر کتب احادیث میں موجود نہیں البتہ علامہ زمخشری نے تفسیر کشاف میں ذکر کی ہے دیکھیے: تفسیر کشاف ج1 ص503۔ علامہ زیلعی نے اس حدیث کو نقل کر کے اس پر سکوت اختیار کیا ہے جس کا یہ مطلب ہے کہ انہیں اس کا حوالہ نہیں ملا دیکھیے: تخریج احادیث کشاف للزیلعی حدیث نمبر 130۔ اس کے علاوہ یہ حدیث تفسیر ثعلبی میں بھی بغیر سند کے مذکور ہے دیکھیے: تفسیر ثعلبی ج2 ص275۔ علامہ البانی اس حدیث کو بہت زیادہ ضعیف قرار دیتے ہیں دیکھیے: سلسلۃ الاحادیث الضعیفہ ج4 ص92۔ خلاصہ یہ ہے کہ یہ حدیث صحیح نہیں ہے۔

(و) حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اللہ تعالی پاکدامن سوال سے بچنے والے سے محبت کرتے ہیں اور بے حیاء، بے ہودہ گو اور چمٹ کر سوال کرنے والے سے نفرت کرتے ہیں اگر کسی نے زیادہ دیدیا توخوب تعریف جھاڑدی اور جس نے تھوڑادیا اس کی مذمت کردی (154)۔

یہ روایت حضرت فاطمۃ اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہما سے مختلف الفاظ کے ساتھ مختلف کتب حدیث میں موجود ہے معجم کبیر طبرانی ج 18 ص 242 میں یہ الفاظ ہیں: إن الله عز وجل يحب العفيف المتعفف أبا العيال، جب کہ شعب الایمان ج 8 ص 263 میں ان الفظ کے ساتھ مذکور ہے: إن الله عز وجل إذا أنعم على عبد نعمة يحب أن يرى أثر النعمة عليه ويكره البؤس والتباؤس ويبغض السائل الملحف ويحب الحيي العفيف المتعفف امام رازی کے نقل کردہ الفاظ (إن الله يحب العفيف المتعفف ويبغض الفاحش البذيء السائل الملحف الذي إن أعطي كثيرا أفرط في المدح وإن أعطي قليلا أفرط في الذم) کے ساتھ یہ روایت کتب احادیث میں موجود نہیں ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام رازی اکثر روایات کو مکمل نقل کرنے کے بجائے اس کا مفہوم یا روایت بالمعنی کردیتے ہیں

2 علم ربط آیات کے تو امام رازی رحمہ اللہ موجد ہیں۔ اس مقام پر بھی اس رکوع کا سابقہ آیات سے بڑی عمدگی سے ربط بیان کیا ہے۔ امام رازی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ''اللہ تعالی انفاق وصدقہ کی ترغیب دینے، انفاق کی قسمیں واضح کرنے اور اس کی مثالیں بیان کرنے کے بعد اب یہاں سے بیان کررہے ہیں کہ کون سا مال خرچ کیا جاسکتا ہے تو فرمایا اپنے پاکیزہ مال میں سے خرچ کرو۔''

صرف اتنا ہی نہیں بلکہ امام رازی کا یہ کمال ہے کہ وہ ہر آیت کا ما قبل آیت سے ربط بیان کرتے ہیں۔ اس باب کی آیات کا باہمی ربط امام رازی رحمہ اللہ نے یوں بیان کیا ہے:

(الف) آیت نمبر 268 اس سے قبل اللہ تعالی نے عمدہ مال صدقہ کرنے کی ترغیب دی اب اسی سلسلہ میں شیطانی وساوس سے متنبہ کرتے ہیں کہ وہ مختلف وسوسے ڈالا کرتا ہے مثلاً تم غریب ہوجاؤ گے ان کی پرواہ نہ کرنا کیونکہ خدا تعالی خود تم سے مغفرت اور فضل کا وعدہ کرتا ہے۔

(ب) آیت نمبر 269 گزشتہ آیات میں بیان کیا گیا تھا کہ شیطان **فقر و فحشاء** سے ڈراتا ہے اور اللہ تعالی مغفرت و فضل کا وعدہ فرماتے ہیں اب یہاں سے بتایا جارہا ہے کہ جس چیز نے وعدہ رحمانی کو وعدہ شیطانی پر فوقیت دی وہ ''حکمت و علم'' ہے اور وعدہ شیطانی کو ترجیح دینے والی چیز ''شہوت و نفس'' ہے جو لذت کے حصول اور وہم و خیال کی اتباع کی دعوت دیتی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ علم و حکمت کا انتخاب ہی درست کیونکہ شہوت اور نفس کے انتخاب سے انسان مصائب اور مشکلات میں پڑجاتا ہے۔

(ج) آیت نمبر 270 پہلے اللہ تعالی نے عمدہ مال خرچ کرنے کا حکم دیا پھر خبیث مال اور شیطانی وسواس سے بچنے اور احتیاط کا حکم دیا اب فرمانبرداروں کے لئے انعام اور نافرمانوں کے لئے سزا کا اعلان ہے۔

(د) آیت نمبر271 یہاں سے انفاق اور صدقہ کی مزید اقسام بیان کی جارہی ہیں کہ ایک ظاہری صدقہ ہوتا ہے اور ایک خفیہ ہوتا ہے۔

(ھ) آیت نمبر272 یہ احکام صدقہ وانفاق کا چوتھا حکم ہے جس میں بتایا گیا ہے کہ صدقہ کا مستحق کون ہے۔

(و) آیت نمبر 273 پہلے یہ بیان کیا گیا کہ ہر فقیر کو صدقہ دینا جائز ہے اب یہ بیان کی جارہا ہے کہ کون سا فقیر زیادہ مستحق ہے

اب بظاہر غیر مربوط کلام ایک باقاعدہ تسلسل اور روانی سے رواں کلام معلوم ہو رہا ہے یہ امام رازی رحمہ اللہ کا انوکھا اور بے مثال کام ہے اور وہ اس علم کے یک گونہ موجد ہیں۔

3 امام رازی رحمہ اللہ کا اصل کمال ان کا معقولی انداز تفسیر ہے ان کی تحقیقی نظر کا درج ذیل مثالوں سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے

(الف) امام رازی رحمہ اللہ جملہ **تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ** (آپ ان صحابہ کرام کو ان کی علامتوں سے پہچان لیں گے) کی ایک نئے معقول انداز سے تفسیر کی ہے امام رازی سابقہ مفسرین کے اس آیت کی تفسیر میں متعدد اقوال نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: مگر میرے نزدیک یہ سب قول محل نظر ہیں کیونکہ یہ تمام علامات تو فقر وفاقہ اور محتاجی کی واضح دلیل ہیں۔ جب کہ ارشاد خداوندی ہے کہ ناواقف انہیں مالدار سمجھتے ہیں میرے نزدیک اس سے مراد بندگان خدا کا رعب، ہیبت اور دبدبہ ہے جو ہر دیکھنے والے پر اپنا اثر چھوڑتا ہے یہ روحانی معاملہ ہے جسمانی حالت سے اس کا کوئی تعلق ہی نہیں جیسے شیر کو دیکھ لیجئے جوں ہی نظر آتا ہے تمام درندوں پر ہیبت چھاجاتی ہے یہ ایک طبعی معاملہ ہے نہ یہ کہ تمام درندوں نے اس کا عملی تجربہ کیا ہے جس پر سہمے ہوئے ہیں اسی طرح ''باز'' کے اڑنے ہی سے تمام پرندے سہم جاتے ہیں یہ سب روحانی معاملات ہیں جس کا مختلف انداز سے اظہار ہوتا رہتا ہے اور اسی کا اشارہ آیت قرآنی «(کثرت) سجود کے اثر سے ان کی پیشانیوں پر نشان پڑے ہوئے ہیں» میں بھی ہے اور ان صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے بارے میں روایت ہے کہ رات کو تہجد کے لئے قیام کرتے اور دن کو سوال سے بچنے کی خاطر لکڑیاں چنتے تھے۔ امام رازی کی اس تفسیر کے مطابق صحابہ کرام کی اصل تصویر نظر آتی ہے کیونکہ قرآن نے ان کے بارے میں یہ واضح کر دیا تھا کہ عام لوگ انہیں مالدار سمجھتے ہیں۔

(ب) اسی طرح امام رازی رحمہ اللہ آیت **لا يَسْئَلُونَ النَّاسَ إِلْحافاً** کی تفسیر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

ان آیات کی تفسیر کرتے ہوئے میرے ذہن میں ایک اور تاویل آئی کہ اس سے یہ مراد نہیں کہ اللہ تعالیٰ ان کے چمٹ کر سوال نہ کرنے کی تعریف کر رہے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ ان کے سوال نہ کرنے کی تعریف تو پہلے ہی کر چکے ہیں بلکہ ان الفاظ سے ان لوگوں کی مذمت کی جارہی ہے جو چمٹ کر سوال کرتے ہیں جیسے کسی آدمی کے پاس دو آدمی ہوں ایک عقل مند و دانا اور دوسرا بد چلن اور بے وقوف اور یہ ایک کی تعریف ان الفاظ میں کرے کہ یہ صاحب بڑے دانا اور سنجیدہ آدمی ہیں لغو، فضول اور بے ہودہ کاموں میں ملوث نہیں ہوتے اس میں اس دوسرے جملے کا اس عقل مند کی تعریف سے کوئی تعلق نہیں بلکہ اس جملے سے دوسرے آدمی کی مذمت کرنا مقصود ہے یہاں بھی ﴿**يَحْسَبُهُمُ الْجاهِلُ أَغْنِياءَ مِنَ التَّعَفُّفِ**﴾ کے بعد ﴿ لا

يَسْئَلُونَ النَّاسَ إِلْحافاً ﴾ سے ان لوگوں کی مذمت کرنا مقصود ہے جو چمٹ کر سوال کرنا شروع کر دیتے ہیں اور جان پر بنا دیتے ہیں۔

(ج) امام رازی رحمہ اللہ مزید فرماتے ہیں: یہ بھی میرا انکشاف ہے کہ جو آدمی بھی فقر و ذلت اور مسکینی کی علامات ظاہر کرے مگر زبان سے سوال نہ کرے یہ بھی ''الحاف'' ہے کیونکہ محتاجی کی علامات کا ظاہر نا اور منہ سے سوال نہ کرنا ہر دیکھنے والے کو دعوت دیتا ہے کہ اس بے چارے کی مدد کی جائے جس پر عموماً لوگوں کے دل نرم ہو جاتے ہیں اور کچھ نہ کچھ دینے پر مجبور ہو جاتے ہیں تو مطلب یہ ہے کہ وہ (صحابہ کرام) ایسے لوگ نہیں کہ زبان سے چپ رہیں اور اور احتیاج کی علامات ظاہر کرتے پھریں (الحاف کریں) بلکہ وہ تو اپنے فقر و احتیاج کو چھپاتے ہیں، حسب طاقت زیب و زینت کرتے ہیں تاکہ کسی کو ان کی حاجت کا علم نہ ہونے پائے یہ ایک مشکل مقام ہے جہاں دیگر مختلف اقوال بھی ہیں مگر مجھے توفیق ایزدی سے تین مطالب منکشف ہوئے واللہ اعلم۔

امام رازی کی ان عقلی توجیہات اور معقولی انداز پر کسی بھی قسم کا اشکال وارد نہیں ہوتا جب کہ بعض مفسرین کی تاویلات دور از قیاس و عقل ہوتی ہیں جسے ایک مسلمان تو شاید مان ہی لے مگر اس آفاقی دین کے دیگر مخاطبین کو اس کا سمجھنا مشکل ہو جاتا ہے اور پھر ان ہی توجیہات کی وجہ سے اس تک قرآن کا عالم گیر پیغام پہنچ نہیں سکتا۔

4 امام رازی رحمہ اللہ نے کچھ فقہی مسائل بھی بیان کیے ہیں مگر دلائل کی تحقیق یا تقابلی جائزہ بیان نہیں کیا۔ زیادہ سے زیادہ امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کے علاوہ ایک یا چند اقوال بیان کر کے ان کی کوئی ایک دلیل بیان کی ہے حالانکہ بعض مقامات پر امام شافعی رحمہ اللہ کا موقف کافی مضبوط نظر آتا ہے مثلاً امام رازی رحمہ اللہ تعالیٰ آیت يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُم کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

'' اس آیت سے بظاہر آدمی کی ہر آمدن پر زکوٰۃ معلوم ہوتی ہے جس میں سامان تجارت، سونا، چاندی اور جانور وغیرہ شامل ہیں کیونکہ ان سب کے ساتھ کمائی کی جاسکتی ہے اور اسی سے زمین کی ہر پیداوار پر عشر کا حکم بھی معلوم ہوتا ہے جیسا کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے [155] اور ان کا استدلال واضح ہے مگر ان کے برعکس دوسرے ائمہ کرام نے اس عمومی حکم کو حدیث نبوی «ليس في الخضراوات صدقة» کے ساتھ خاص کرتے ہوئے قرار دیا ہے کہ سبزیوں میں پانچ وسق سے کم زمین کی پیداوار میں عشر نہیں ہے'' ۔

ان دوسرے ائمہ کرام میں حضرت عبد اللہ بن عمر، جابر بن عبداللہ، عمر بن عبد العزیز، امام ابو یوسف، امام محمد، حسن بصری، عطاء ابن رباح، امام نخعی، مکحول، امام مالک، سفیان ثوری، اوزاعی، امام احمد بھی شامل ہیں ان سب کا بھی یہ قول ہے۔ دیکھیے: اشراف علی مذہب العلماء، ج 3 ص 27۔

اگرچہ اس حدیث کے بارے میں امام ترمذی فرماتے ہیں: اس بارے میں حضور ﷺ سے کوئی حدیث ثابت نہیں صرف موسی بن طلحہ سے مرسل روایت ہے اور اس روایت میں حسن بن عمارہ کو حضرت شعبہ نے ضعیف اور ابن مبارک نے متروک قرار دیا ہے۔ مگر امام ترمذی کی یہ بات درست معلوم نہیں ہوتی کیونکہ اس حدیث کے متعدد شواہد موجود ہیں جو

اس کی تائید کرتے ہیں مثلا: دار قطنی میں ہی ایک دوسری روایت اس سند سے ہے: حدثنا عبد الله بن جعفر بن درستويه النحوي ثنا يعقوب بن سفيان حدثنا أحمد بن الحارث البصري حدثنا الصقر بن حبيب قال سمعت أبا رجاء العطاردي يحدث عن ابن عباس عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه۔ دیکھیے: دار قطنی ج 2 ص 476 اس سند میں کوئی راوی ضعیف نہیں ہے علامہ ابن حجر فرماتے ہیں: احمد بن حارث کو اگرچہ ابن قطان نے مجہول کہا ہے مگر علامہ ابن حبان نے انہیں ثقات میں شمار کیا ہے دیکھیے: لسان المیزان ج ص 424۔ اگر ابن قطان کو احمد بن حارث کے بارے میں پتہ نہ چل سکے تو یہ احمد بن حارث کا جرم نہیں ہونا چاہیے جن کو ان کے بارے میں علم ہے وہ انہیں ثقہ قرار دے رہے ہیں ہاں اگر ابن قطان انہیں ضعیف ، کذاب یا وضاع (حدیث گھڑنے والا) قرار دیتے تو پھر ان کا قول تسلیم کیے بغیر چارہ نہ ہوتا۔

ان کے علاوہ باقی تمام راوی ثقہ ہیں جن کی تفصیل درج ذیل ہے: علامہ ابن حجر عبداللہ بن جعفر درستویہ کے بارے میں فرماتے ہیں: دفع الخطيب هذا بأن جعفر بن درستويه من كبار المحدثين وفقهائهم ۔۔۔ سألت الحسين بن عثمان عن ابن درستويه فقال ثقة ثقة (ابن جعفر بڑے محدث اور فقیہ ہیں۔۔۔ حسین بن عثمان فرماتے ہیں کہ یہ ثقہ اور ثقہ ہیں۔ دیکھیے: لسان المیزان ج 4 ص 449 اور دوسرے راوی یعقوب بن سفیان کے بارے میں ابن حجر فرماتے ہیں: يعقوب بن سفيان الفارسي أبو يوسف الفسوي ثقة حافظ (یہ ثقہ اور حافظ الحدیث ہیں) دیکھیے: تقریب ج 1 ص 1088 اور ابو رجاء عطاردی کو بھی ابن حافظ ثقہ قرار دیتے ہیں دیکھیے: تقریب ج 1 ص 752 ان میں سے صرف ایک راوی صقر بن حبیب پر ابن حبان نے جرح کرتے ہوئے فرمایا: ويخالف الثقات (یہ ثقہ راویوں کی مخالفت کرتے ہیں) یہ جرح اس صورت میں تسلیم کر لی جاتی جب ان کی روایت ثقات کی روایت کے مخالف ہوتی مگر یہاں تو مخالف نہیں بلکہ موافق ہے اس لیے ان کو بھی ضعیف نہیں قرار دیا گیا۔ دیکھیے: لسان المیزان ج 4 ص 319

خلاصہ یہ ہے کہ امام ترمذی کا اس حدیث کے بارے میں یہ کہنا کہ اس مسئلہ میں کوئی صحیح حدیث روایت موجود نہیں بذات خود محل نظر اور قابل غور ہے۔ لہذا اس سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہ کی رائے ـــ کہ عشر کا کوئی نصاب نہیں ـــ کے برعکس دوسرے ائمہ کرام کی رائے زیادہ حدیث کے قریب ہے کہ سبزیوں اور پھلوں کا بھی دیگر اموال کی طرح ایک نصاب (پانچ وسق یعنی تین سو صاع) مقرر ہے اس سے کم میں عشر نہیں ہوگا۔

باب چہارم کے حوالہ جات وحواشی

1 طبری ج4ص 694؛ اللباب فی علوم الکتاب ج4ص 409

2 اللباب فی علوم الکتاب ج4ص 409

3 ایضا

4 ایضا

5 ابن عباس کی یہ روایت متداول کتب احادیث میں دستیاب نہیں یہ صرف تفسیر ثعلبی میں ہے: دیکھیے: تفسیر ثعلبی ج 2 ص،268 اور علامہ ابن حجر عسقلانی نے بھی علامہ ثعلبی کے حوالے ہی سے روایت کی ہے اور حیرت کی بات ہے اس پر کوئی تبصرہ نہیں کیا اس روایت کی سند میں ایک راوی محمد بن السائب بن بشر بن عمرو بن الحارث الکلبی، ابو النضر الکوفی ہیں جن کے بارے میں علامہ ابن حجر فرماتے ہیں :متهم بالكذب (ان پر جھوٹ بولنے کا الزام ہے) تقریب التہذیب ج 1 ص 847, ان کے علاوہ دیگر ائمہ جرح و تعدیل کے درج ذیل اقوال ہیں :قال معتمر بن سليمان عن أبيه كان بالكوفة كذابان أحدهما الكلبي وعنه قال قال ليث بن أبي سليم كان بالكوفة كذابان أحدهما الكلبي والآخر السدي وقال الدوري عن يحيى بن معين ليس بشيء وقال معاوية بن صالح عن يحيى ضعيف وقال أبو موسي ما سمعت يحيى ولا عبد الرحمن يحدثان عن سفيان عنه بشيء وقال البخاري تركه يحيى وابن مهدي وقال الدوري عن يحيى بن يعلى المحاربي قال قيل لزائدة ثلاثة لا تروي عنهم بن أبي ليلى وجابر الجعفي (کلبی کذاب، غیر معتبر، ضعیف اور متروک ہے۔ ملخص) دیکھیے: تہذیب التہذیب ج 9 ص 179۔البتہ اس حدیث کا شاہد عوف بن مالک اشجعی کی روایت ہے درج ذیل کتب احادیث میں موجود ہے : صحیح ابن خزیمہ ج 4 ص 109؛ صحیح ابن حبان ج 15 ص178؛مستدرک حاکم ج ج 2 ص 341؛ابوداؤد ج 2 ص 344؛سنن نسائی حدیث نمبر 2493؛ترمذی ج 5 ص 218؛ابن ماجہ ج 1 ص 583مسند بزار ج 7 ص 190؛سنن کبریٰ نسائی ج3ص 33

6 کاسانی،علاؤالدین ابو بکر بن مسعود حنفی (1424)بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع،دار الکتب العلمیہ،بیروت طبع نامعلوم (فصل زكوٰة الزروع والثمار) ج2ص494

7 علامہ ہیثمی نے اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد فرمایا: اس میں ایک راوی حارث بن نبہان متروک ہے اگرچہ علامہ ابن عدی نے اس کو ثقہ کہا ہے دیکھیے: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ج 3، 68 اور امام ترمذی فرماتے ہیں: اس بارے میں حضور ﷺ سے کوئی حدیث ثابت نہیں صرف موسی بن طلحہ سے مرسل روایت ہے اور اس روایت میں حسن بن عمارہ کو حضرت شعبہ نے ضعیف اور ابن مبارک نے متروک قرار دیا ہے۔ مگر امام ترمذی کی یہ بات درست معلوم نہیں ہوتی کیونکہ دار قطنی میں اس روایت کی یہ سند مذکور ہے حدثنا أبو حامد محمد بن هارون الحضرمي , ثنا إبراهيم بن سعيد الجوهري ثنا عبد الرحمن بن عمرو عن الحارث بن نبهان عن عطاء بن السائب عن موسى بن

طلحة عن أبيه یہ سند مرسل نہیں ہے اگرچہ اس میں ایک راوی حارث بن نبہان متروک ہے۔ دیکھیے: دار قطنی ج2ص 476۔ اسی طرح ایک اور سند سے بھی یہ روایت ہے: حدثنا الحسين بن إسماعيل , ثنا عبد الله بن شبيب , حدثني عبد الجبار بن سعيد , حدثني حاتم بن إسماعيل , عن محمد بن أبي يحيى , عن أبي كثير مولى بني جحش , عن محمد بن عبد الله بن جحش۔ دیکھیے: دار قطنی ج 2 ص 478 اس میں عبد اللہ بن شبیب کو حافظ ابن حجر بہت زیادہ معلومات کا حامل مگر ناکارہ (أخباري علامة لكنه واه) قرار دیتے ہیں۔ دیکھیے: لسان المیزان ج 4 ص 499۔ مگر ان احادیث کے متعدد شواہد موجود ہیں جو اس کی تائید کرتے ہیں مثلا: دار قطنی میں ہی ایک دوسری روایت اس سند سے ہے: حدثنا عبد الله بن جعفر بن درستويه النحوي ثنا يعقوب بن سفيان حدثنا أحمد بن الحارث البصري حدثنا الصقر بن حبيب قال سمعت أبا رجاء العطاردي يحدث عن ابن عباس عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه۔ دیکھیے: دار قطنی ج 2 ص 476 اس سند میں کوئی راوی ضعیف نہیں ہے علامہ ابن حجر فرماتے ہیں: احمد بن حارث کو اگرچہ ابن قطان نے مجہول کہا ہے مگر علامہ ابن حبان نے انہیں ثقات میں شمار کیا ہے دیکھیے: لسان المیزان ج ص 424۔ اگر ابن قطان کو احمد بن حارث کے بارے میں پتہ نہ چل سکے تو یہ احمد بن حارث کا جرم نہیں ہونا چاہیے جن کو ان کے بارے میں علم ہے وہ انہیں ثقہ قرار دے رہے ہیں ہاں اگر ابن قطان انہیں ضعیف ،کذاب یا وضاع (حدیث گھڑنے والا) قرار دیتے تو پھر ان کا قول تسلیم کیے بغیر چارہ نہ ہوتا۔

ان کے علاوہ باقی تمام راوی ثقہ ہیں جن کی تفصیل درج ذیل ہے: علامہ ابن حجر عبد اللہ بن جعفر درستویہ کے بارے میں فرماتے ہیں: دفع الخطيب هذا بأن جعفر بن درستويه من كبار المحدثين وفقهائهم ۔۔۔ سألت الحسين بن عثمان عن ابن درستويه فقال ثقة ثقة (ابن جعفر بڑے محدث اور فقیہ ہیں۔۔۔ حسین بن عثمان فرماتے ہیں کہ یہ ثقہ اور ثقہ ہیں۔ دیکھیے: لسان المیزان ج 4 ص 449 اور دوسرے راوی یعقوب بن سفیان کے بارے میں ابن حجر فرماتے ہیں: يعقوب بن سفيان الفارسي أبو يوسف الفسوي ثقة حافظ (یہ ثقہ اور حافظ الحدیث ہیں) دیکھیے: تقریب ج 1 ص 1088 اور ابو رجاء عطاردی کو بھی ابن حافظ ثقہ قرار دیتے ہیں دیکھیے: تقریب ج 1 ص 752 ان میں سے صرف ایک راوی صقر بن حبیب پر ابن حبان نے جرح کرتے ہوئے فرمایا: ويخالف الثقات (یہ ثقہ راویوں کی مخالفت کرتے ہیں) یہ جرح اس صورت میں تسلیم کر لی جاتی جب ان کی روایت ثقات کی روایت کے مخالف ہوتی مگر یہاں تو مخالف نہیں بلکہ موافق ہے اس لیے ان کو بھی ضعیف نہیں قرار دیا گیا۔ دیکھیے: لسان المیزان ج 4 ص 319

خلاصہ یہ ہے کہ امام ترمذی کا اس حدیث کے بارے میں یہ کہنا کہ اس مسئلہ میں کوئی صحیح حدیث روایت موجود نہیں بذات خود محل نظر اور قابل غور ہے۔ مزید برآں اس سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہ کی رائے ـــ کہ عشر کا کوئی نصاب نہیں ـــ کے برعکس صاحبین (امام ابو یوسف اور امام محمد) کی رائے زیادہ حدیث کے قریب ہے کہ سبزیوں اور پھلوں کا بھی دیگر اموال کی طرح ایک نصاب (پانچ وسق یعنی تین سو صاع) مقرر ہے اس سے کم میں عشر نہیں ہوگا اور یہی قول حضرت عبد اللہ بن عمر، جابر بن عبداللہ، عمر بن عبد العزیز، امام ابو یوسف، امام محمد، حسن بصری، عطاء بن ابن رباح، امام نخعی، مکحول، امام مالک، سفیان

ثوری،اوزاعی،امام شافعی،امام احمد کا بھی ہے ۔دیکھیے : نیساپوری، ابو بکر محمد بن ابراہیم بن منذر(2004)اشراف علی مذہب العلماء، مکتبہ مکہ الثقافیہ، متحدہ عرب امارات، طبع نامعلوم ج3ص27۔

8 اشراف علی مذہب العلماء، ج 3ص 27 ؛عبد الرحمن الجزیری(2003)کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ، دار الکتب العلمیہ، بیروت طبع دوم ج 1ص558؛ شوکانی، محمد بن علی بن محمد(2004) نیل الاوطار، بیت الافکار الدولیہ، لبنان، طبع نامعلوم، ص 765۔ یہ حدیث درج ذیل کتب احادیث میں موجود ہے : بخاری ج 2 ص 116، 126؛مسلم ج 2 ص 273،274؛ابن خزیمہ ج4ص17؛نسائی ج5ص18

9 تفسیر ثعلبی ج2ص269؛ طبری ج4ص699

10 طبری ج4ص701؛ اللباب فی علوم الکتاب ج4ص410

11 " نسخہ د " میں اس مقام پر عبارت یوں ہے« أن الطيب هو الحلال والخبيث هو حجة » یہ صحیح نہیں جب کہ نسخہ " الف،ب اور ج"میں اس مقام پر« أن الطيب هو الحلال والخبيث هو الحرام »ہے اور یہی صحیح ہے

12 اللباب فی علوم الکتاب ج4ص411

13 سورہ آل عمران : 92

14 اللباب فی علوم الکتاب ج4ص411

15 یہ امام رازی کی اپنی تحقیق ہے۔دیکھیے :اللباب فی علوم الکتاب ج4ص411

16 بخاری ج2ص128 حدیث نمبر 1496 مسلم ج1ص50 حدیث نمبر 19

17 اس شعر میں بھی تیمم کے معنے ارادہ کرنے کے لیے گئے ہیں۔دیوان اعشی ص19

18 المبسوط فی القرءات العشر ص151؛ تفسیر البسیط ج4ص423

19 تفسیر البسیط ج4ص423

20 التبیان فی اعراب القرآن 4ص419

21 تفسیر قرطبیؒ ج4ص350 ؛التبیان فی اعراب القرآن 4ص419

22 البقرة: 256

23 الدهر 22

24 اللباب فی علوم الکتاب ج4ص415

25 سورہ الحج: 72

26 سورہ آل عمران : 22

27 مکمل شعر یوں ہے :

وإذا تلسنني ألسنها ۔۔۔ أنني لست بموهون فقر

ترجمہ : جب تم مجھے برا بھلا کہو گے تو میں بھی تمہیں برا بھلا کہوں گا میں کوئی ہڈی ٹوٹ گروی نہیں ہوں۔ مرہون فقر اس آدمی کو

کہاجاتاہے جو ریڑھ کی ہڈی ٹوٹ جانے سے چارپائی لگ گیاہو۔

نسخہ " الف ،ب، ج اور د" چاروں میں اس مقام پر عبارت یوں ہے«إنني لست بمرهون فقر» یہ صحیح نہیں تاج العروس اور لسان العرب میں یوں ہے : أنني لست بموهون فقر اور یہی صحیح ہے۔ دیکھیے :تاج العروس ج 36 ص 115؛لسان العرب ج13 ص454

28 صحیح ابن حبان ج 3 ص 286؛ ترمذی ج 5 ص 219 مگر اس میں ایک راوی عطاء بن سائب اگرچہ ثقہ اور حافظ ہیں مگر آخر عمر میں فتور دماغ ہو گیا تھا اور اسی دور میں ابو الاحوص نے ان سے روایات لی ہیں۔دیکھیے :تہذیب الکمال ج20 ص86؛ تہذیب التہذیب ج7 ص203۔ مسند ابویعلی ج8 ص417؛ شعب الایمان بیہقی ج6 ص284 حدیث نمبر 4187

29 دیکھیے : عبد اللہ بن المبارک المروزی (2004) کتاب الزہد والرقاق،دار الکتب العلمیہ،بیروت،طبع دوم، ج 1 ص 430حدیث نمبر1586۔ اس حدیث کی سند قوی ہے مگر دیگر متون حدیث میں یہ موجود نہیں ہے۔

30 دیکھیے : تاج العروس ج8 ص242؛لسان العرب ج3 ص234

31 دیکھیے :مستدرک حاکم ج2 ص523؛مسند احمد ج13 ص419۔مسند طیالسی ج2 ص323

32 سورۃالتوبۃ: 103

33 الْفُرْقَانِ: 70

34 مسند احمد ج 14 ص 285؛ مصنف ابن ابی شیبہ ج 20 ص 249۔ مگر اس روایت میں ایک راوی ابو الصلت مجہول ہے۔ دیکھیے : تقریب ج1 ص1145

35 اللباب فی علوم الکتاب ج4 ص418

36 الْبقرۃ: 231

37 اس مقام پر چاروں نسخوں میں سورہ نساء اور سورہ آل عمران کی آیت ﴿ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ ﴾ کا بھی حوالہ دیا گیا ہے مگر یہ آیت صرف سورہ بقرہ نمبر 231 پر ہے سورہ نساء اور سورہ آل عمران میں اس طرح کے الفاظ والی کوئی آیت نہیں ہے البتہ سورہ آل عمران میں آیت نمبر 164 میں یہ الفاظ لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ اور سورہ نساء کی آیت نمبر113 میں یہ الفاظ وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ موجود ہیں۔

38 مریم: 12

39 لقمان: 12

40 الأنعام: 89

41 النساء: 54

42 ص: 20

43 البقرة: 251

44 النحل: 125

45 البقرة: 286

46 الإسراء: 85

47 النساء: 77

48 البقرة: 31

49 علامہ ابن قیم فرماتے ہیں کہ یہ روایت بے بنیاد اور موضوع ہے۔ دیکھیے: جوزی، ابو عبداللہ محمد بن ابو بکر بن ایوب بن قیم (2001) مدارج السالکین بین ایاک نعبد و ایاک نستعین، مؤسسۃ المختار، قاہرہ، طبع اول، ج 3 ص 241، اور علامہ البانی نے بھی اسے بے اصل (لا أصل له) قرار دیا ہے دیکھیے: سلسلۃ الاحادیث الضعیفہ ج6 ص346

50 الشعراء: 83

51 سورة طه 14

52 مریم: 31

53 غافر: 55 و محمد: 19

54 النحل: 2

55 تفسیر اللباب فی علوم الکتاب ج4 ص418

56 الدخان: 4

57 کشاف ج1 ص500

58 المائدة: 27

59 الزلزلة: 7، 8

60 النساء: 112

61 اللباب فی علوم الکتاب ج4 ص422

62 البقرة: 231

63 تفسیر البسیط ج4 ص432

64 ایضا

65 امام رازی رحمۃ اللہ علیہ کے نقل کردہ الفاظ (من نذر نذرا وسمی فعليه ما سمی ومن نذر نذرا ولم يسم فعليه كفارة يمين) کے ساتھ یہ روایت کتب احادیث میں موجود نہیں البتہ اس مضمون کی روایات حضرت عبد اللہ بن عباس اور حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہما سے مختلف کتب احادیث میں موجود ہیں۔ دیکھیے: سنن دار قطنی ج5 ص

279؛ابوداؤد ج 4 ص 108 (عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من نذر نذرا لم يسمه فكفارته كفارة يمين ومن نذر نذرا في معصية فكفارته كفارة يمين ومن نذر نذرا لا يطيقه فكفارته كفارة يمين ومن نذر نذرا أطاقه فليف به)، مصنف ابن ابی شیبہ ج 7 ص 527؛ابن ماجہ ج 1 ص 687 (عن عقبة بن عامر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من نذر نذرا ولم يسمه فكفارته كفارة يمين)، معجم کبیر ج 11 ص 412 (عن ابن عباس رضي الله عنهما، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من نذر نذرا لم يسمه فكفارته كفارة يمين ومن نذر نذرا في معصية الله فكفارته كفارة يمين ومن نذر نذرا لا يطيقه فكفارته كفارة يمين ومن نذر نذرا يطيقه فليف)سنن کبری بیہقی ج10 ص78(عن عقبة بن عامر أنه قال: أشهد , لسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: من نذر نذرا لم يسمه , فكفارته كفارة يمين)یہی الفاظ مختلف کتابوں میں منقول ہیں امام رازی کے نقل کردہ الفاظ کسی بھی معتبر کتاب حدیث میں موجود نہیں ہیں جس سے یہ اندازاہ باآسانی کیا جاسکتا ہے کہ مفسرین کرام حدیث کے الفاظ نقل کرنے میں روایت بالمعنی کو معیوب نہیں سمجھتے تھے غالبا اس کی یہی وجہ ہوگی کہ چونکہ احادیث کا کام محدثین نے بطریق احسن سرانجام دیدیا ہے اور اس کی جانچ پرکھ کا ایک اعلیٰ نظام وضع کردیا گیا ہے جب کہ تفسیر قرآن کا کام ہر زمانے کے بدلتے ماحول اور انداز سے کیا جاتا ہے لازمی نہیں کہ دور اول کا تفسیری انداز کسی دور میں اسی طرح مقبول رہے بلکہ زیادہ امکان تو یہی ہوتا ہے کہ اس کے انداز بیان میں فرق ہو جاتا ہے کبھی روایتی انداز تفسیر تو کبھی درایتی انداز بیان مقبول تھا تو کبھی فلسفیانہ انداز تفسیر اپنے زمانے کی ضرورت بن گیا اس لیے مفسرین حضرات کی بیان کردہ روایات کو من و عن قبول کرنے سے پہلے اس کی تحقیق اشد ضروری ہے کیونکہ ممکن ہے حدیث کا مفہوم بیان کرتے ہوئے الفاظ میں اس قدر فرق ہو جائے کہ مطلب ہی بدل جائے یا اس دور کی کسی زبان زد عام روایت کو شہرت کی وجہ سے حدیث کے انداز سے پیش کردیا گیا ہو یہی وجہ ہے کہ متعدد تفاسیری روایات کا تحقیق کرنے پر وجود ہی نہیں ملتا۔

66 البقرة: 48

67 تفسیر البسیط ج4 ص434

68 التوبة: 103

69 التوبة: 60

70 یہ روایت بھی ان الفاظ کے ساتھ کتب حدیث میں موجود نہیں تاہم اس مفہوم کی حدیث(أفضل دينار دينار ينفقه الرجل على عياله، ودينار ينفقه الرجل على دابته في سبيل الله ودينار ينفقه الرجل على أصحابه في سبيل الله) صحیح ابن حبان میں موجود ہے دیکھیے: صحیح ابن حبان ج 10 ص 53 اور صحیح مسلم،مسند احمد اور صحیح ابن حزیمہ میں یہ الفاظ ہیں (و إن نفقتك على عيالك لك صدقة)دیکھیے: مسلم ج 3 ص 1253؛مسند احمد ج 3 ص 50 صحیح ابن حزیمہ ج4 ص 61

71 لسان العرب ج10 ص193

72 کتاب السبعہ فی القراءات ابن مجاہد ص191؛ تفسیر البسیط ج4 ص434

73 ان کا اصل نام عیسی بن میناء بن وردان بن عیسی المدنی ہے یہ مشہور قراء سبعہ میں سے قاری نافع کے شاگرد ہیں ان کو عمدہ قرأت پڑھنے کی وجہ سے ان کے استاد حضرت نافع نے قالون کا لقب عنایت کیا جس کا رومی زبان میں معنی ہے بہت عمدہ: دیکھیے: الاعلام ج5 ص110؛ سیر اعلام النبلاء ج10 ص327؛ لسان المیزان ج6 ص286

74 ابو عبید القاسم بن سلام، (بتشدید اللام) مشہور محدث ادیب، نحوی (نحاۃ کوفہ کے مسلک کے قائل) اور فقیہ گزرے ہیں ان کے والد ایک رومی غلام تھے۔ انہوں نے قرآن کی تعلیم امام کسائی، اسماعیل بن جعفر اور شجاع بن ابو نصر سے حاصل کیا تھا آخر عمر میں یہ طرطوس کے قاضی بن گئے تھے ان کے بارے میں علامہ ابو بکر انباری فرماتے ہیں کہ انہوں نے رات کے تین حصے کر دیے تھے ایک میں نیند کرتے ایک حصے میں نماز پڑھتے اور ایک میں مطالعہ کیا کرتے تھے یہ دوران حج مکہ ہی میں فوت ہوگئے تھے انہوں نے متعدد کتابیں بھی لکھی ہیں جن میں چند نام درج ذیل ہیں: **المقصور والممدود**، **القراءات**، **المذکر والمؤنث**، **کتاب النسب**، **کتاب الأحداث**، **أدب القاضي**، **عدد آي القرآن**، **الأیمان والنذور**، **الحیض** اور **کتاب الأموال** دیکھیے: طبقات الشافعیہ سبکی ج2 ص153؛ سیر اعلام النبلاء ج10 ص490؛ تہذیب الکمال ج23 ص354؛ وفیات الاعیان ج4 ص60

75 کتاب السبعہ فی القراءات ابن مجاہد ص191؛ تفسیر البسیط ج4 ص434

76 مستدرک حاکم ج2 ص3؛ شعب الایمان بیہقی ج2 ص446؛ مسند ابو یعلی ج13 ص320؛ مسند احمد ج29 ص299

77 تفسیر البسیط ج4 ص435

78 ان کا اصل نام عثمان بن سعید بن عدی المصری ہے ان کو زیادہ سفید رنگ کی وجہ سے انہیں ورش کہا جانے لگا تھا بعض حضرات کے نزدیک ایک پرندے ورشان (کبوتر) کے نام پر انہیں ان کے استاد حضرت نافع پکارا کرتے تھے جسے تخفیف کرتے ہوئے ورش کر دیا گیا اور یہ کہا کرتے تھے کہ میرے استاد مجھے اسی نام سے پکارتے ہیں مجھے یہ پسند ہے اور برا نہیں لگتا. دیکھیے: الاعلام ج4 ص205؛ سیر اعلام النبلاء ج9 ص295

79 کتاب السبعہ فی القراءات ابن مجاہد ص191؛ تفسیر البسیط ج4 ص436

80 تفسیر البسیط ج4 ص437۔ تفسیر بحر محیط ج2 ص337

81 تفسیر البسیط ج4 ص438

82 یہ شعر مصرعہ طرفہ شاعر کا ہے جس میں اس نے "نعم" کو بفتح النون وکسر العین پڑھا ہے اس کا پورا شعر یہ ہے:

ما أقلت قدماي إنهم ... نعم الساعون في الأمر المبر

دیکھیے: لسان العرب ج12 ص587 تاج العروس ج33 ص512

83 معانی القرآن واعرابہ للزجاج ج1 ص354

84 تفسیر البسیط ج4ص 438

85 اس مقام پر امام رازی نے مختلف مباحث کو خلط ملط کر دیا ہے مثلا صدقہ سے کیا مراد ہے فرض، نفل یا دونوں ہی مراد ہیں اس کی تفصیل سے پہلے ہی مزید بحث شروع کر دی کہ صدقہ خفیہ افضل ہے یا علانیہ اور ساتھ ہی ایک نئی بحث کا آغاز کر دیا کہ زکوۃ علانیہ دینے کی وجوہات کیا ہیں اور آخر میں پھر لفظ صدقہ کی بحث شروع کر دی کہ صدقہ سے کیا مراد ہے اس لئے اس ترتیب میں معمولی ترمیم کرتے ہوئے صدقہ کی مراد میں اقوال اور پھر ان کے دلائل کو بالترتیب کر دیا گیا ہے اور ان کے بعد زکوۃ علانیہ دینے کی وجوہات کے بیان کو رکھا گیا ہے۔

86 تفسیر البسیط ج4ص 440

87 ایضاج4ص 441

88 ایضا

89 یہاں بھی امام رازی کے نقل کردہ الفاظ (لا **يقبل الله مسمع ولا مراء ولا منان**) کتب احادیث میں موجود نہیں ہیں۔ یہ الفاظ تفسیر رازی کے تمام نسخوں میں اسی طرح نقل کیے گئے ہیں مگر یہ نحوی اعتبار سے بھی درست نہیں ہیں یہ سہو ناسخ ہی ممکن ہو سکتا ہے امام رازی جیسے عالم سے ایسی غلطی بہت ہی بعید ہے کیونکہ لفظ " **مسمع** " مفعول ہونے کی وجہ سے منصوب ہونا چاہیے یا پھر کسی حرف جر کی وجہ سے مجرور ہونا چاہیے جیسا کہ امام غزالی نے اس روایت کو نقل کیا ہے: **لا يقبل الله من مسمع ولا مراء ولا منان** مگر علامہ ابو الفضل عراقی اس کے بارے میں لکھتے ہیں **لم أظفر به هكذا** (ان الفاظ کے ساتھ یہ حدیث نہیں ملی)۔ دیکھیے : عبد الرحیم بن حسین، زین الدین ابوالفضل العراقی (1995) المغنی عن حمل الاسفار، مکتبہ دار طبریہ، طبع اول، ریاض، سعودی عرب ج 1 ص 166 اور علامہ سبکی فرماتے ہیں مجھے اس روایت کی تو سند ہی نہیں ملی (**لم أجد له إسناداً**) دیکھیے: تخریج احادیث احیاء العلوم للعراقی والسبکی والزبیدی (1987) دار العاصمہ، ریاض، طبع اول ج 2 ص 577۔ البتہ شعب الایمان بیہقی میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ موجود ہے: **إن الله تعالى لا يقبل من مسمع، ولا لاعب ولا لاه إلا من دعا ثبت القلب** ۔ دیکھیے : شعب الایمان بیہقی ج2ص 382

90 یہ ایک طویل حدیث کا حصہ ہے دیکھیے: صحیح ابن حبان ج2ص 77؛ شعب الایمان ج5ص 197؛ مسند بزار ج 9ص 427؛ معجم کبیر طبرانی ج8ص 226؛ مسند احمن ج35ص 432

91 یہ حدیث کتب احادیث میں مذکور نہیں صرف امام غزالی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب احیاء العلوم میں اس کو نقل کیا ہے جس کے بارے میں علامہ ابوالفضل العراقی لکھتے ہیں یہ حدیث ضعیف ہے (**أخرجه الخطيب في التاريخ من حديث أنس نحوه بإسناد ضعيف**) دیکھیے: المغنی عن حمل الاسفار ج1ص 166

92 بخاری ج1ص 133 حدیث نمبر 660 مسلم ج2ص 715 حدیث نمبر 1031

93 علامہ ہیثمی فرماتے ہیں اس روایت کو طبرانی صغیر اور اوسط میں نقل کیا گیا ہے مگر ایک اس میں ایک راوی اصرم ضعیف ہے البتہ طبرانی کبیر میں ذرا مختلف الفاظ کے ساتھ یہ روایت موجود ہے: اور یہ حدیث حسن ہے اس کے الفاظ یہ ہیں

«صنائع المعروف تقي مصارع السوء وصدقة السر تطفئ غضب الرب وصلة الرحم تزيد في العمر» دیکھیے: مجمع الزوائد ج3 ص115

94 البقرة: 273

95 اس روایت کے بارے میں علامہ ابن حسین عراقی لکھتے ہیں: اس روایت کو علامہ عقیلی اور ابن حبان نے ضعیف شمار کیا ہے اور علامہ عقیلی نے یہ بھی کہا ہے کہ اس مضمون کی کوئی حدیث صحیح ثابت نہیں۔ دیکھیے: تخریج احادیث احیاء العلوم للعراقی و ابن السبکی ج 2 ص 597، علاوہ ازیں اس روایت کے بارے میں امام بخاری فرماتے ہیں: ویذكر عن ابن عباس: أن جلساءه شركاء ولم يصح (یہ روایت ابن عباس سے منقول ہے مگر یہ صحیح نہیں ہے) دیکھیے: بخاری ج3 ص162۔ اس حدیث کے بارے میں علامہ البانی نے بھی کافی طویل بحث کی ہے اور ثابت کیا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔ دیکھیے: سلسلۃ الاحادیث الضعیفہ ج11 ص411

96 علامہ بیہقی نے اس حدیث کے بارے میں لکھا ہے: اس روایت کو صرف ایک راوی بقیہ نقل کرتا ہے دیکھیے: شعب الایمان ج9 ص242 حدیث نمبر 6612 جب کہ علامہ ابن سبکی فرماتے ہیں: فيه محمد بن الحسين السلمي قال الذهبي قال الخطيب قال محمد بن القطان كان يضع للصوفية الحديث وبقية قال الذهبي صدوق ولكنه يروى عمن دب ودرج فكثرت العجائب والمناكير في حديثه وعثمان بن زائدة أورده الذهبي في الضعفاء وقال له حديث منكر وفي اللسان عثمان بن زائدة عن نافع عن ابن عمر حديثه غير محفوظ (اس روایت میں تین راوی محمد بن حسین سلمی، بقیہ اور عثمان بن ذائدہ ضعیف ہیں۔ ملخص) دیکھیے: تخریج احیاء العلوم ج5 ص1991

97 الفرقان: 75

98 الفرقان: 74

99 الأعراف: 159

100 آل عمران: 110

101 الأعراف: 181

102 بخاری ج1 ص147 حدیث نمبر 731؛ سنن کبری للنسائی ج2 ص111

103 کتاب السبعہ فی القراءات ابن مجاہد ج1 ص191

104 ایضا

105 الأعراف: 186

106 کتاب السبعہ فی القراءات ابن مجاہد ج1 ص191

107 الإسراء: 2

108 التبیان فی اعراب القرآن ج1 ص 221

109 تفسیر کشاف ج1 ص 501

110 محرر الوجیز ج1 ص 83

111 **محمد**: 15

112 علی بن احمد بن محمد بن علی، ابو الحسن الواحدی (2005) اسباب نزول القرآن، دار المیمان، سعودیہ، طبع اول ص 207

113 ایضا

114 ایضا

115 **الممتحنة**: 8

116 **الکهف**: 6

117 **الشعراء**: 3

118 **یونس**: 99

119 **التوبة**: 128

120 **البقرة**: 233

121 **البقرة**: 228

122 ابن قدامہ لکھتے ہیں: س میں کسی کا اختلاف نہیں کہ زکوۃ کافر اور غلام کو دینا جائز نہیں علامہ ابن منذر فرماتے ہیں کہ تمام اہل علم کا اجماع ہے کہ ذمی کو زکوۃ نہیں دی جاسکتی) مغنی ج 4 ص 105۔ علامہ سرخسی فرماتے ہیں: زکوۃ کافر کو نہیں دی جاسکتی اس میں امام زفر کا اختلاف ہے ان کے نزدیک ذمی کو دی جاسکتی ہیں ان کی دلیل قیاس ہے۔ دیکھیے: مبسوط سرخسی ج 2 ص 202

123 مبسوط سرخسی ج3 ص 111

124 تفسیر کشاف ج1 ص 502

125 تفسیر البسیط ج4 ص 447

126 **الکهف**: 33

127 تفسیر البسیط ج4 ص 447

128 یہ حدیث تاریخ خطیب بغدادی کے حوالے سے کنز العمال میں نقل کی گئی ہے دیکھیے: کنزالعمال ج 6 ص 467 حدیث نمبر 16577۔ مگر دیگر کتب احادیث میں موجود نہیں البتہ علامہ زمخشری نے تفسیر کشاف میں ذکر کی ہے دیکھیے: تفسیر کشاف ج 1 ص 503۔ علامہ زیلعی نے اس حدیث کو نقل کر کے اس پر سکوت اختیار کیا ہے جس کا یہ مطلب ہے کہ انہیں اس کا حوالہ نہیں ملا دیکھیے: تخریج احادیث کشاف للزیلعی حدیث نمبر 130۔ اس کے علاوی یہ حدیث تفسیر ثعلبی میں بھی بغیر سند کے

مذکور ہے دیکھیے : تفسیر ثعلبی ج 2 ص 275۔ علامہ البانی اس حدیث کو بہت زیادہ ضعیف قرار دیتے ہیں دیکھیے : سلسلۃ الاحادیث الضعیفہ ج4ص 92۔خلاصہ یہ ہے کہ یہ حدیث صحیح نہیں ہے۔

129 **البقرة**: 195

130 تفسیر ثعلبی ج2ص 276؛ تفسیر البسیط ج4ص 449

131 تفسیر البسیط ج4ص 450

132 تفسیر ثعلبی ج2ص 276

133 تفسیر البسیط ج4ص 450

134 تفسیر ثعلبی ج2ص 276

135 ایضا

136 نسخہ " الف ،ب، ج اور د" چاروں میں اس مقام پر عبارت یوں ہے « **قال الواحدي: وزنه يكون فعلا**» اس میں « **وزنه يكون فعلا** » صحیح نہیں کیوں کہ تفسیر واحدی میں اس مقام پر « **واصلها من السمة التي هي العلامة قلبت الواو الي موضع العين ووزنه يكون عفلى كما قالوا له جاه في الناس اي وجه** »ہے اس لیے یہاں درست لفظ " **عفلی** " ہوگا۔

137 تفسیر البسیط ج4ص 453

138 ایضا

139 ایضا

140 ایضا

141 **الفتح**: 29

142 امام رازی نے یہاں روایت بالمعنی کردی ہے یہ مسلم کی حدیث ہے اور اس کے الفاظ یہ ہیں: **يتدارسون بالليل يتعلمون وكانوا بالنهار يجيئون بالماء فيضعونه في المسجدويحتطبون فيبيعونه** (یہ صحابہ رات کو قرآن سیکھتے اوردن کو مسجد کے لیے پانی لاتے اور لکڑیاں کاٹ کر بیچتے تھے) دیکھیے : مسلم ج3ص 1511

143 یہ روایت حضرت فاطمۃ اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہما سے مختلف الفاظ کے ساتھ مختلف کتب حدیث میں موجود ہے معجم کبیر طبرانی ج 18 ص 242 میں یہ الفاظ ہیں: **إن الله عز وجل يحب العفيف المتعفف أبا العيال**،جب کہ شعب الایمان ج 8 ص 263 میں ان الفظ کے ساتھ مذکور ہے: **إن الله عز وجل إذا أنعم على عبد نعمة يحب أن يرى أثر النعمة عليه ويكره البؤس والتباؤس ويبغض السائل الملحف ويحب الحيي العفيف المتعفف** امام رازی کے نقل کردہ الفاظ (**إن الله يحب العفيف المتعفف ويبغض الفاحش البذيء السائل الملحف الذي إن أعطي كثيرا أفرط في المدح وإن أعطي قليلا أفرط في الذم**)کے ساتھ یہ

روایت کتب احادیث میں موجود نہیں ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام رازی اکثر روایات کو مکمل نقل کرنے کے بجائے اس کا مفہوم یا روایت بالمعنی کر دیتے ہیں۔

144 مسند احمد ج15 ص246

145 کشاف ج2 ص502

146 تفسیر رازی ص54۔

147 ایضاص60۔

148 ایضاص62۔

149 ایضاص63۔

150 ایضاص64۔

151 ایضا۔

152 ایضا۔

153 ایضاص70۔

154 ایضاص71۔

155 بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، (فصل زکوٰۃ الزروع والثمار) ج2 ص494

باب پنجم

سورہ بقرہ آیت نمبر 274تا281

﴿ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهارِ سِرًّا وَعَلانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ (274)﴾

ترجمہ : جو لوگ اپنا مال رات اور دن اور پوشیدہ اور ظاہر راہ خدا میں خرچ کرتے رہتے ہیں ان کا صلہ پروردگار کے پاس ہے اور ان کو (قیامت کی دن) نہ کسی طرح کا خوف ہوگا اور نہ غم

ربط آیات: یہاں ربط آیات کی متعدد صورتیں ہیں:

پہلی صورت : پہلی آیت میں بیان ہوا کہ صدقہ کس آدمی کو دینا افضل ہے اور اس آیت میں یہ بیان کیا جارہا ہے کہ صدقہ کس انداز اور طریقہ سے دینا افضل ہے۔

دوسری صورت: یہ آیت گزشتہ آیت ﴿ إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقاتِ فَنِعِمَّا هِيَ ﴾ کی تاکید ہے۔

تیسری صورت: یہ انفاق و صدقہ سے متعلق سب سے آخری آیات ہیں جن میں مزید کچھ ہدایات و مسائل بیان کرنا مقصود ہے۔

شان نزول: اس آیت کے شان نزول میں متعدد اقوال ہیں:

قول اول : جب آیت ﴿ لِلْفُقَراءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ نازل ہوئی تو حضرت عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ نے اصحاب صفہ کو کچھ دینار صدقہ کردیئے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے بھی رات کو کچھ مقدار کھجوریں صدقہ کردیں یہ عمل اللہ تعالیٰ کو زیادہ پسند آیا جس پر یہ آیت نازل ہوئی اور رات کا صدقہ افضل قرار پایا[1]۔

قول دوم : حضرت علی رضی اللہ عنہ کے پاس صرف چار درہم تھے انہوں نے ایک ایک درہم رات دن علانیہ اور خفیہ صدقہ کردیئے حضور ﷺ کے پوچھنے پر انہوں نے فرمایا کہ میں خدا کے ہر حکم کی اطاعت سے اسے راضی کرنا چاہتا ہوں تو حضور ﷺ نے فرمایا کہ تم اپنے مقصد میں کامیاب ہوگئے[2]۔

قول سوم : علامہ زمخشری فرماتے ہیں کہ یہ آیت حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے بارے میں نازل ہوئی ہے جب انہوں نے دس ہزار دینار رات کو اور اتنے ہی دن کو اتنے ہی علانیہ اور اتنے ہی خفیہ کل چالیس ہزار دینار صدقہ کردیئے تھے[3]۔

قول چہارم: جہاد کے گھوڑے کی خدمت اور اور اسے راہ خدا میں تیار کرنے کے بارے میں نازل ہوئی[4]۔ اسی وجہ سے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ جب بھی کسی موٹے فربہ گھوڑے کے پاس سے گزرتے تو یہ آیت تلاوت فرمایا کرتے

تھے۔

قول پنجم : یہ عام ہے صدقہ کے تمام امور اور مقامات کو شامل ہے جب بھی کوئی ضرورت پیش آئے یا محتاج آئے صدقہ دیدینا اور تاخیر نہ کرنا مراد ہے اور یہی قول سب سے زیادہ مناسب ہے اس میں انفاق کی تمام صورتیں شامل ہو گئی ہیں[5]۔

مسئلہ: علامہ زجاج رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ''الذین'' مرفوع برابتداء ہے اس کی خبر پر ''فاء'' کا داخل ہونا صحیح ہے کیونکہ اس میں شرط اور جزاء کے معنی پائے جاتے ہیں مطلب یہ ہے گا کہ جو صدقہ کرے گا اس کا اجر ضائع نہ ہوگا جیسا کہ اگر کوئی شخص یہ کہے«الّذي أكرمني له درهم »(میرا اکرام کرنے والے کے لئے ایک درہم ہے) اس سے یہ معلوم نہیں ہو رہا ہے کہ یہ درہم اکرام کرنے کی وجہ سے ہے یا ویسے ہی دے رہا ہے لیکن جو آدمی یہ کہے الذي أكرمني فله درهم (جس نے میرا اکرام کیا اس کے لئے ایک درہم ہے) اس میں اکرام کے سبب درہم دیئے جانے کا پتہ چل رہا ہے۔اسی طرح یہاں بھی'' فاء'' کی وجہ سے معنی یہ ہوگا'' یہ اجر انفاق کی وجہ سے ہے''[6]۔

مسئلہ: اس آیت میں خفیہ صدقہ کرنے کی فضیلت کی طرف اشارہ ہے کیونکہ رات کو دن سے پہلے اور خفیہ کو علانیہ سے پہلے ذکر کیا گیا ہے۔

﴿ فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾

مسئلہ: اہل ثواب کو روز قیامت کوئی خوف نہ ہوگا جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے« ان کو (اس دن کا) بڑا بھاری خوف غمگیں نہیں کرے گا[7]»اس کی شرط یہ ہے کہ اس کے بعد کفر کا ارتکاب نہ کرے اور معتزلہ کے نزدیک شرط ہے کہ اس کے بعد گناہ کبیرہ نہ کرے۔

﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبا لَا يَقُومُونَ إِلاَّ كَما يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطانُ مِنَ الْمَسِّ ذلِكَ بِأَنَّهُمْ قالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبا فَمَنْ جاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عادَ فَأُولئِكَ أَصْحابُ النَّارِ هُمْ فِيها خالِدُونَ ﴾

ترجمہ: جو لوگ سُود کھاتے ہیں وہ (قیامت کے دن) نہ کھڑے ہوں گے مگر جیسے وہ شخص کھڑا ہو جس کے حواس کھو دیئے ہوں شیطان نے چھو کر، یہ اس لیے کہ انہوں نے کہا تجارت در حقیقت سُود کی مانند ہے۔حالانکہ اللہ نے تجارت کو حلال کیا، اور سُود کر حرام کیا ، پس جس کو نصیحت پہنچی اس کے رب کی طرف سے پھر وہ باز آ گیا تو اس کے لیے جو ہو چکا اور اس کا معاملہ اللہ کے سپرد ہے اور جو پھر (سود کی طرف) لوٹے تو وہی دوزخ والے ہیں، وہ اس میں ہمیشہ رہیں گے۔

ربط آیات : سود اور صدقہ میں متضاد نسبت ہے کیونکہ صدقہ میں حکم خدا سے مال کم کرنے کا کہا جاتا ہے جب کہ سود میں حکم خدا کے برعکس مال کو بڑہایا جاتا ہے اسی لئے ارشاد خداوندی ہے«خدا سود کو نابود (یعنی بے برکت) کرتا اور خیرات (کی برکت) کو بڑھاتا ہے[8] » ان دونوں کی اسی مناسبت کی وجہ سے صدقہ کے بعد سود کا ذکر کیا گیا۔

﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبا﴾ سود کھانے سے مراد سودی معاملہ کرنا ہے اور کھانے کی اہمیت اور مرکزیت کے پیش نظر کھانے کا ذکر کر دیا جیسا کہ دوسرے مقام پر ہے« جو لوگ یتیموں کا مال ناجائز طور پر کھاتے ہیں[9]» جہاں یتیم کا مال کھانے کی طرح اسے تباہ وضائع کرنا منع ہے اسی طرح کھانے کے علاوہ اس کے مال کو دیگر طریقوں سے برتنے کو بھی کھانے سے تعبیر کیا گیا ہے جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے« اور ایک دوسرے کا مال ناحق نہ کھاؤ[10]»اور دور جاہلیت کا سود بھی صرف ماکولات تک محدود نہیں ہوتا تھا اس لئے یہاں مال ربٰو میں تصرف مراد ہے جس سے اللہ تعالیٰ نے منع کر دیا ہے اور حدیث میں بھی ممانعت موجود ہے آپ ﷺ سے سود کھانے والے، سود کھلانے والے، گواہ بننے والے ،لکھنے والے اور حلالہ کرانے والے پر لعنت کرنا ثابت ہے[11]اس سے معلوم ہوا کہ حرمت صرف ماکول چیزوں میں منحصر نہیں ہے اور ''طرد و عکس(All aspects)[12]'' سے بھی ثابت ہو گیا ہے کہ حرام چیزوں کی حرمت کھانے کے علاوہ دیگر تصرفات پر بھی عائد ہوتی ہے ان تمام وجوہات سے واضح ہو گیا کہ سود کھانے سے مراد سودی معاملہ ہے۔

مسئلہ: '' ربوٰ '' کا لغوی معنی زیادتی ہے کلام عرب میں رَبا الشيء يربو اور وأربى الرجل مستعمل ہے قرآن میں ﴿ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ[13]﴾ بھی اسی معنی میں استعمال ہوا ہے اور حدیث میں ہے مَنْ أَجْبَى فَقَدْ أَرْبَى[14] (جس نے ''اجباء'' (پھل آنے سے پہلے بیع کی) کی گویا اس نے سودی معاملہ کر لیا)۔

مسئلہ: حمزہ اور کسائی نے '' راء '' پر کسرہ کی وجہ سے '' اماله[15]'' کے ساتھ پڑھا ہے جب کہ دیگر قراء حضرات نے ''تفخيم[16]اور فتحہ باء کے ساتھ پڑھا ہے[17]اور مصحف قرآنی میں واؤ کے ساتھ لکھا جاتا ہے مگر واؤ الف اور یاء تینوں کے ساتھ لکھنا درست ہے اور علامہ زمخشری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ''ربوٰ '' واؤ کے ساتھ تفخیم کے ساتھ پڑھنے والوں کی لغت پر لکھا جاتا ہے جس کے بعد جمع کے لئے الف کا اضافہ کیا جاتا ہے[18]۔

مسئلہ: ربا کی دو اقسام ہیں:

پہلی قسم : ''ربا النسيئه '' یہ دور جاہلیت میں رائج تھا جس میں کسی آدمی کو مال دیکر ہر ماہ اس سے مقررہ رقم لی جاتی تھی اور اصل رقم بدستور مقروض کے ذمہ باقی رہتی جس کا وقت مقررہ پر مقروض سے مطالبہ کیا جاتا تھا ادائیگی میں ناکامی پر مدت ادائیگی اور مقررہ ماہانہ رقم میں اضافہ کیا جاتا تھا۔

دوسری قسم : '' ربا الفضل '' اس کا دوسرا نام ربا النقد بھی ہے جس میں کسی ایک جنس کی ایک مقدار کے بدلے زیادہ مقدار کا لین دین کیا جائے (مثلاً ایک من کے بدلے دو من لیا جائے)۔

تحقیق مسئلہ سود : حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ صرف ربو النسيئه کو حرام سمجھتے تھے اور فرمایا کرتے تھے« سود صرف ربو النسيئه میں ہوتا ہے»[19]اور نقد میں سود کو جائز سمجھتے تھے ایک بار ان سے حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ نے کہا کہ میں نے حضور ﷺ سے وہ سنا ہے جو آپ نے نہیں سنا اس کے بعد حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اپنے قول سے رجوع کر لیا تھا[20]۔

حضرت محمد بن سیرین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہم حضرت عکرمہ رضی اللہ عنہ کے پاس بیٹھے تھے کہ ایک آدمی نے بتایا کہ ہم ایک گھر میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے پاس تھے جہاں انہوں نے کہا کہ میں اپنی رائے سے ربوٰ الفضل کو حلال سمجھتا تھا مگر اب مجھے حدیث پہنچی ہے کہ یہ حرام ہے آپ گواہ رہنا میں بھی حرام سمجھتا ہوں[21]۔ رجوع سے قبل ان کی دلیل یہ تھی ﴿أَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ﴾ سے ایک کے بدلے دو درہم کی نقد بیع مراد ہے اور ﴿حَرَّمَ الرِّبا﴾ سے ہر زیادتی حرام نہیں بلکہ اس سے دور جاہلیت کا مخصوص عقد مراد ہے جسے ربا النسیئہ کہا جاتا تھا اور ربو النقد ﴿أَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ﴾ میں شامل ہے ﴿حَرَّمَ الرِّبا﴾ میں شامل نہیں ہے اور خبر واحد سے ظاہر قرآن کو مخصوص نہیں کیا جاسکتا۔ یہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی قدیم رائے تھی مگر یہاں یہ بات بھی قابل تحقیق ہے کہ خبر واحد سے کتاب اللہ کو خاص کیا جاسکتا ہے یا نہیں۔

جمہور علماء کا مسلک اور اجماع امت یہ ہے کہ ربٰو کی دونوں اقسام حرام ہیں ربا النسیئہ کی حرمت قرآن سے اور ربا الفضل کی حرمت حدیث سے ثابت ہے پھر اس میں اختلاف ہے کہ کیا ربا الفضل کی حرمت حدیث میں مذکور چھ اشیاء میں منحصر ہے یا ان جیسی دوسری اشیاء میں میں بھی ہوگی[22]؟

قول اول : اہل ظواہر اور منکرین قیاس کے نزدیک حرمت ربا الفضل صرف حدیث میں ذکر شدہ چھ اشیاء میں ہی منحصر ہے۔

دلائل اہل ظواہر:

دلیل اول : حضور ﷺ نے مکیلات (تول والی اشیاء) اور مطعومات (کھائے جانے والی اشیاء) میں سے صرف چار اشیاء کا ذکر کیا ہے اگر یہی حکم تمام مکیلات اور مطعومات کا حکم ہوتا تو صرف مختصر جملہ سے حکم اصلی بیان کر دیتے کہ مکیل کو مکیل کے بدلے اور مطعوم کو مطعوم کے بدلے اضافے کے ساتھ مت خریدیں لیکن اس اختصار کے برعکس چار اشیاء کا گننا اس بات کی دلیل ہے کہ حرمت انہی میں منحصر ہے۔

دلیل دوم : ﴿أَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ﴾ سے ربا الفضل کی حلت معلوم ہوتی ہے مگر چھ چیزوں کے بارے میں ایک خبر واحد کی وجہ سے اس ربا الفضل کو بھی ان اشیاء پر قیاس کر کے حرام قرار دیا گیا گویا چھ چیزوں میں خبر واحد سے اور دیگر اشیاء میں قیاس سے تخصیص کر دی اس طرح تو خبر واحد اور قیاس ظاہر قرآن سے زیادہ قوی قرار پائے اس لیے خبر واحد اور قیاس سے قرآن کی تخصیص جائز نہیں۔

دلیل سوم : مورد نص میں تعلیل حکم کے واسطے کے بغیر محل نص کو غیر محل نص میں لاگو کرنا جائز ہی نہیں یعنی کسی بھی حکم کو دوسرے مقام پر لاگو کرنا جائز نہیں ایک تو اس وجہ سے کہ اس کے لئے حکم خدا کی تعلیل علت (وجوہات و اسباب وغیرہ) درکار ہوگی جس کا علم محال ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ حکم صرف اپنے مورد اور مقام کے لئے واضح ہوتا ہے باقی ہر جگہ ظنی ہوتا ہے اور صرف ظن اور گمان پر ایک حکم لاگو کرنا بھی ناجائز ہے۔

جمہور علماء امت کا اس پر تو اتفاق ہے کہ ربا الفضل کی حرمت ان چھ اشیاء میں منحصر نہیں ہے بلکہ دوسری اشیاء میں بھی

جاری ہو گی مگر اس میں اختلاف ہے کہ کس علت کی بناء پر یہ حکم دوسری اشیاء میں جاری ہو گا۔

قول دوم : امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اشیاء اربعہ میں ''**طعم و جنس**'' اور سونا چاندی میں نقد ہونا علت ہے۔

قول سوم : امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ہر ناپ تول والی چیز میں ربا ہے اشیاء اربعہ میں کیل و جنس اور سونا چاندی میں وزن علت ہے۔

قول چہارم : امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جملہ اشیاء میں خوراک یا خوراک کی صلاحیت ہونا علت ہے لہذا ان کے نزدیک نمک میں بھی ربا ہو گا ہے۔

قول پنجم : عبدالملک بن ماجشون کے نزدیک ہر قابل نفع چیز میں ربٰو ہے بقیہ تفریعی مسائل کا تعلق تفسیر سے نہیں اس لئے ان کو ذکر نہیں کیا جاتا ہے۔

مسئلہ: حرمت سود کی متعدد وجوہات ہیں:

پہلی وجہ: سود میں کسی دوسرے کا مال کسی عوض کے بغیر لیا جاتا ہے جو کہ حرام ہے حضور ﷺ کا فرمان ہے« کسی انسان کا مال اس کے خون کی طرح حرام ہے[23]»۔

اشکال: کسی کے مال کا ایک عرصہ تک کسی کے پاس رہنا ہی اضافی منافع کا عوض کیسے نہیں ہو سکتا کیونکہ اس دوران مقروض تجارت وغیرہ کے ذریعے منافع بھی حاصل کر سکتا ہے اور ممکن ہے اسی منافع کے ذریعے سے اسے اضافی رقم دی جا رہی ہو۔

جواب اول: یہ منافع غیر یقینی ہے جس سے مقروض کو ضرر ہو گا۔

جواب دوم: حرمت سود کی ایک وجہ لوگوں کا اپنی دولت کے بل بوتے پر محنت اور کام کو ترک کرنا اور بے کار بیٹھ جانا ہے جس سے خلق خدا کے مفادات کو نقصان پہنچ سکتا ہے (صنعت و حرفت، تجارت و کاروبار ٹھپ ہو جائیں گے)۔

جواب سوم: حرمت سود کی ایک وجہ لوگوں کے دلوں میں ہمدردی اور بھائی چارے کے جذبے کو باقی رکھنا مقصود ہے کیونکہ سود خور تو کسی کی بے چارگی اور مجبوری کو اضافی رقم کی صورت میں کیش کرانا چاہتا ہے جب کہ اسلام تو ہمدردی کا درس دیتا ہے (مقروض کو جتنے دن مہلت دیں اتنی قرض کی پوری رقم روزانہ صدقہ کرنے کا ثواب ہوتا ہے)۔

جواب چہارم : اکثر قرض دینے والا امیر اور لینے والا غریب ہوتا ہے سود جائز ہونے کی صورت میں ایک ضعیف محتاج کا اضافی مال لینا رحمت و انسانیت سے کہیں دور ہے۔

جواب پنجم : حرمت سود قرآن کا حکم ہے اس کی تمام وجوہات تک عقل انسانی کی رسائی لازمی نہیں ممکن ہے کہ بے شمار وجوہات کا ہمیں علم ہی نہ ہو۔

﴿لَا يَقُومُونَ﴾ اس سے قیامت کے دن کھڑا ہونا مراد ہے بعض نے قبر میں کھڑا ہونا مراد لیا ہے مگر دونوں میں کوئی تعارض اور تصادم نہیں دونوں قول درست ہو سکتے ہیں۔

﴿إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾

مسئلہ: ''خبط'' کا معنی ڈگمگا کر چلنا ہے اور **إنه يخبط خبط عشواء** اس آدمی کو کہا جاتا ہے جو کسی بھی کام میں درست طریقہ نہ اختیار کر سکے اور اونٹ کے زمین کو زور سے روندنے کے اور پاؤں مارنے کو **خبط البعير للأرض بأخفافه** کہا جاتا ہے اور آدمی کو دیوانگی اور پاگل پن کے دورے پڑنے پر **تخبطه الشيطان** کہا جاتا ہے کیونکہ وہ مدہوشی کی وجہ سے لڑکھڑا کر چلتا ہے اور اسی کو **خبطة من جنون** اور **مس الجنون** بھی بولا جاتا ہے اور کلام عرب میں **مس الرجل فهو ممسوس وبه مس** بھی بولا جاتا ہے جو اصل میں **مَس بالید** سے ماخوذ ہیں گویا شیطان انسان کو اپنے ہاتھ سے مس کرتے ہوئے پاگل اور دیوانہ کر دیتا ہے اسی وجہ سے اس کیفیت کو جنون (پاگل پن) کہا جانے لگا اسی طرح شیطان اپنے پاؤں سے روند کر خبطی بنا دیتا ہے اس لئے جنون کو بھی ''**خبطه**'' کہا جاتا ہے فرق صرف یہ ہے کہ ''**خبطه**''(روندنا) پاؤں سے اور ''**مس**'' (چھونا) ہاتھ سے ہوتا ہے

سوال: ''**تخبط**'' باب تفعیل کا مصدر ہے یہ متعدی کیسے ہو گیا ہے؟

جواب: ''**تفعل**'' بمعنی فعل کثیر ہے جیسے کہ **تقسمه بمعنى قسمه**، اور **تقطعه بمعنى قطعه**

سوال دوم: «مِنَ الْمَسِّ» کا تعلق کس سے ہے۔

جواب اول: اس کا تعلق «لَا يَقُومُونَ» ہے، اصل عبارت یوں ہو گی «**لا يقومون من المس الذي لهم إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان**»۔

جواب دوم: اس کا تعلق يَقُومُ سے ہے عبارت یوں ہو گی لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الْمُتَخَبِّطُ بِسَبَبِ الْمَسِّ۔

مسئلہ: کیا شیطان کو انسان پر تسلط اور قدرت ہے اس میں دو قول ہیں:

قول اول: علامہ جبائی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ لوگ پاگل کو مصروع کہتے ہیں یعنی شیطان نے اسے پچھاڑ دیا یہ باطل ہے کیونکہ شیطان تو انتہائی کمزور ہے وہ لوگوں کو پچھاڑنے اور قتل کرنے پر قادر ہی نہیں اس کے متعدد دلائل اور ثبوت ہیں۔

دلیل اول: شیطان کا اپنا اقرار ہے «اور میرا تم پر کسی طرح کا زور نہیں تھا۔ ہاں میں نے تم کو (گمراہی اور باطل کی طرف) بلایا تو تم نے (جلدی سے اور بے دلیل) میرا کہنا مان لیا [24]» یہ واضح اور صریح ہے کہ شیطان کو پچھاڑنے، قتل کرنے اور ایذاء دینے کی طاقت و قدرت ہی نہیں ہے۔

دلیل دوم: شیطان جسم کثیف ہے یا جسم لطیف ہے اگر جسم کثیف ہوتا تو لازماً نظر آتا ورنہ بے شمار اجسام کثیفہ کا نظر نہ آنا لازم آئے گا جو کہ جہالت ہے اور ایک جسم کثیف کے لئے بدن انسانی میں داخل ہونا تو ممکن ہی نہیں اور اگر شیطان کا جسم ہوا وغیرہ کی طرح جسم لطیف ہو تو اس میں کسی انسان کو پچھاڑنے اور قتل کرنے کی طاقت ہی نہیں ہو سکتی۔

دلیل سوم: اگر شیطان پچھاڑ سکتا قتل کر سکتا تو پھر اس نے انبیاء کے مقابل لوگوں کو گمراہ کرنے کے لئے اپنے یہ کرشمے کیوں نہ دکھائے؟

دلیل چہارم: اگر شیطان میں ایسی طاقت ہوتی تو وہ تمام اہل ایمان کو پچھاڑتا، قتل کرتا، مال و دولت چھین لیتا، تباہ و برباد کر دیتا، ان کے راز ظاہر تا بلکہ ان سب کو پاگل ہی بنا دیا تا کیونکہ اسے تو اہل ایمان سے کمال درجے کی دشمنی ہے۔

قول دوم: بعض حضرات شیطان کے تسلط کے قائل ہیں ان کے دلائل درج ذیل ہیں:

دلیل اول: دور سلیمانی میں شیطان انتہائی مشکل اور دشوار امور سرانجام دیتے تھے قرآن میں ہے « وہ جو چاہتے یہ ان کے لئے بناتے یعنی قلعے اور مجسمے اور (بڑے بڑے) لگن جیسے تالاب اور دیگیں جو ایک ہی جگہ رکھی رہیں [25]»۔

جواب: دور سلیمان علیہ السلام میں شیاطین کو یہ طاقت ملنا معجزہ سلیمانی ہے۔

دلیل دوم: زیر بحث آیت میں واضح ہے کہ کہ شیطان انسان کو خبطی اور دیوانہ بنا دیتا ہے۔

جواب: علامہ جبائی فرماتے ہیں کہ یہ مس ایک موذی وسوسہ کی طرز اور درجے کا ہوتا ہے جیسا کہ فریاد ایوب علیہ السلام میں ہے ﴿ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ﴾ ((بار الہا) شیطان نے مجھ کو ایذا اور تکلیف دے رکھی ہے) [26] اور اس وسوسہ کے دوران شدت گھبراہٹ اور فطری ضعف طبیعت کی وجہ سے بے ہوش ہو کر گر بھی سکتا ہے جیسا کہ کسی بھی کمزور دل آدمی پر ویران جنگل میں بے ہوشی طاری ہو سکتی ہے اس درجہ کی بے ہوشی فضلاء اور کاملین پر طاری نہیں ہو سکتی تاہم جس صاحب عقل و دانش کے مزاج میں کوئی نقص ہو یا دماغی خلل ہو اس پر اس کا طاری ہونا بھی ممکن ہے اور علامہ قفال رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ دراصل لوگ ہر بری اور شر والی چیز کی نسبت شیطان کی طرف کر دیتے ہیں اور قرآن نے بھی لوگوں کے عرف کے مطابق خطاب کیا ہے جیسا کہ دوسرے مقام پر ہے ﴿ طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُؤُسُ الشَّيَاطِينِ ﴾ (اس کے خوشے ایسے ہوں گے جیسے شیطانوں کے سر) [27]۔

مسئلہ: آیت کے متعلق تفسیری اقوال درج ذیل ہیں:

قول اول: قیامت کے دن سود خوار مجنون ہو کر اٹھے گا اور یہ سود خور کی علامت ہو گی جس کی وجہ سے تمام اہل محشر پہچان لیں گے اس قول کے مطابق معنی یہ ہو گا کہ وہ مجنون اٹھیں گے جس طرح شیطان نے انہیں مجنون بنایا ہو۔

قول دوم: ابن منبہ رحمۃ اللہ علیہ [28] فرماتے ہیں کہ اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ روز قیامت تمام لوگ قبروں سے اٹھ کر تیزی سے دوڑیں گے جیسا کہ قرآن میں ہے ﴿ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ سِرَاعاً﴾ (اس دن یہ قبر سے نکل کر (اس طرح) دوڑیں گے) [29] لیکن صرف سود خور لوگ مخبوط الحواس آدمی کی طرح مسلسل گرتے اور اٹھتے رہیں گے کیونکہ دنیا میں سود خوری کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے ان کا پیٹ اتنا بھاری کر دیا ہو گا کہ وہ دوڑنا تو کجا چل بھی نہ سکیں گے اس قول کی تائید حدیث اسراء سے بھی ہوتی ہے جس میں ہے کہ حضرت جبرائیل علیہ السلام حضور ﷺ کو گھروں جیسے موٹے آدمیوں کے پاس لے گئے جو اٹھنا چاہتے تھے مگر بھاری پیٹ کی وجہ سے گر پڑتے آپ ﷺ کے پوچھنے پر جبرائیل علیہ السلام نے فرمایا ﴿ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ

الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾[30]۔

قول سوم : اس سے مراد شیطان کی جانب سے لذات و شہوات کی دعوت اور یاد خدا سے غفلت میں ڈالنا ہے جیسا کہ قرآن میں ہے ﴿ إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذا مَسَّهُمْ طائِفٌ مِنَ الشَّيْطانِ تَذَكَّرُوا فَإِذا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾[31] (جو لوگ پرہیزگار ہیں جب ان کو شیطان کی طرف سے کوئی وسوسہ پیدا ہوتا ہے تو چونک پڑتے ہیں اور (دل کی آنکھیں کھول کر) دیکھنے لگتے ہیں۔) یعنی ایسے آدمی کو کبھی شیطان نفس وخواہشات کی طرف لے جاتا ہے اور کبھی فرشتہ ہدایت، دین اور تقویٰ کی طرف لے جاتا ہے جس سے ایک کشمکش پیدا ہو جاتی ہے اور مختلف افعال صادر ہوتے ہیں یہی مس شیطانی کا خبط ہے اور چونکہ سود خور دنیا میں حب مال میں غرق تھا مرنے کے بعد اس کا حب مال اس کے اور خدا تعالیٰ کے درمیان حجاب بن جائے گا یعنی دنیا میں پیدا ہونے والا خبط آخرت میں خبط و حجاب کا سبب بن گیا۔ میرے نزدیک یہ تفسیر زیادہ مناسب ہے۔

﴿ ذٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبا ﴾

مسئلہ: کفار مکہ " ربا الفضل " کی یہ دلیل دیتے تھے تجارت میں ایک چیز دس درہم کی خرید کر گیارہ درہم میں بیچنا جائز ہے تو دس درہم کے بدلے گیارہ درہم لینا بھی تو تجارت ہے اور جائز ہے ان میں عقلی طور پر تو کوئی فرق نہیں ہے اسی طرح دس درہم کے کپڑے کو ایک ماہ کی مدت کے بعد گیارہ درہم پر بیچنا جائز ہے تو دس درہم کے بدلے ایک ماہ بعد گیارہ درہم لینا کیونکر حرام ہو گیا جب کہ تجارت کی طرح یہاں بھی دونوں فریق راضی اور خوش ہیں اور جس طرح بیع اور تجارت میں انسانی ضروریات اور حاجات کا خیال رکھا گیا اسی طرح سود بھی انسانی ضرورت اور حاجت ہے کیونکہ ہمیشہ حالات یکساں نہیں رہتے آج کا غریب کل کا امیر بن سکتا ہے اگر سود حرام ہو تو مالدار کسی بھی غریب کو رقم نہ دے گا جس کی وجہ سے غریب کو شدید مشکلات کا سامنا کرنا پڑ سکتا ہے لیکن سود جائز ہونے کی صورت میں مالدار آدمی اپنے مفاد کی غرض کی وجہ سے فوراً غریب کو قرض دیدے گا جو حالات بہتر ہونے پر غریب کو سود سمیت واپس کرنا بہت آسان ہو گا یہ اس سے بہتر ہے کہ وہ ہمیشہ محتاج و فقیر ہی رہے اس لئے تجارت اور بیع کی طرح سود بھی جائز ہونا چاہئے۔

اللہ تعالیٰ نے کفار کے اس سارے استدلال کا ایک جملے میں جواب دیدیا کی بیع حلال اور سود حرام ہے یعنی حکم خداوندی کے مقابل قیاس کرنا درست نہیں ہے بلکہ یہ تو شیطانی عمل ہے جس نے سجود آدم سے انکار پر قیاسی دلیل پیش کی تھی ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ (اس نے کہا کہ میں اس سے افضل ہوں۔ مجھے تو نے آگ سے پیدا کیا ہے اور اسے مٹی سے بنایا ہے)[32]۔

سوال : منکرین قیاس کہتے ہیں کہ اگر دین میں قیاس درست ہوتا تو کفار کا یہ استدلال اور قیاس درست ہوتا مگر اس کے مسترد کئے جانے سے واضح ہو گیا کہ دین میں قیاس کا کوئی عمل دخل نہیں ہے۔

جواب: علامہ قفال رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ کفار کا قیاس ہی غلط تھا اس لئے مسترد کر دیا گیا کیونکہ جو آدمی دس درہم کا کپڑا بیس درہم میں بیچ دے گویا اس نے کپڑے کی قیمت ہی بیس درہم رکھی تھی اور خریدار کے راضی ہونے پر

کپڑے اور قیمت کا تقابل درست ہو گیا ان میں سے کسی نے بھی دوسرے کی کوئی چیز بلا عوض نہیں لی مگر جب کوئی دس درہم کے بدلے بیس درہم لیتا ہے تو یہ اضافی دس درہم بلا معاوضہ ہیں اور ان میں تقابل بھی درست نہیں ہو سکتا اس لئے یہ سود ہے اور حرام ہے۔

سوال : یہ اضافی رقم وقت کے معاوضہ میں ہے کیونکہ یہ رقم مقروض کے پاس ایک معقول وقت تک رہی۔

جواب : وقت کی مہلت دینا یہ مال نہیں جس کے معاوضہ میں دس درہم لے لے۔

مسئلہ: اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ سزا اور وعید سودی معاملہ کو حرام سمجھ کر اس کا ارتکاب کرنے پر نہیں بلکہ سود کو حلال سمجھنے پر ہے گویا حرام سمجھ کر سود کھانا گناہ کبیرہ نہ ہوگا۔

سوال : اس آیت کے ابتدائی حصے سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ روز قیامت ان کا مخبوط الحواس ہونا صرف سود کھانے کی وجہ سے ہوگا دیگر سودی معاملات اور تصرفات کی وجہ سے نہیں۔

جواب : یہ بات درست ہے واقعی ﴿ ذٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا ﴾ سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان کے مخبوط الحواس ہونے کی وجہ ان کا یہ غلط قول اور استدلال تھا کہ سود اور تجارت ایک ہیں اس صورت میں آیت کی تاویل کرنی پڑے گی۔

پہلی تاویل : اس سے قبل واضح کیا جا چکا ہے کہ '' سود کھانا'' سے مراد صرف کھانا ہی نہیں بلکہ اس میں تصرفات کرنا مراد ہیں اور اس کے متعدد دلائل بھی دیئے تھے۔

دوسری تاویل: میں اسے حلال سمجھ کر کھانے پر محمول کرتا ہوں کیونکہ ''اکل'' حلال سمجھ کر کھانے پر بھی بولا جاتا ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے فُلَان يأكل مال الله قضما خضما یعنی فلاں آدمی نے تو حلال ہی سمجھ کر کھانا شروع کر لیا ہے اس صورت میں آیت کے دونوں حصے باہمی مطابق ہو جائیں گے۔ تاہم جمہور علماء نے اس آیت کو حلال سمجھ کر کھانے کے بجائے مال ربا میں تصرف پر محمول کیا ہے۔

اشکال : « إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا» کے بجائے « إِنَّمَا الرِّبَا مثل البيع » زیادہ مناسب ہوتا کیونکہ بیع کا حلال ہونا تو متفقہ ہے اس پر سود کو قیاس کیا جا رہا ہے اور مقیس علیہ کو مقیس کے بعد لایا جاتا ہے۔

جواب : کفار یہاں سود کو تجارت پر قیاس ہی نہیں کر رہے تھے بلکہ ان کی غرض یہ تھی کہ سود اور تجارت ہر لحاظ اور ہر طرح سے ایک جیسے ہیں پھر ایک کو حلال اور دوسرے کو حرام کیسے کر دیا گیا اس لئے اس صورت میں کسی کے مقدم اور مؤخر کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾

مسئلہ: اس جملہ میں اس بات کا بھی احتمال ہے کہ یہ سب کفار ہی کا کلام ہو کہ تجارت سود کی طرح ہے مگر تم نے تجارت کو حلال اور سود کو حرام قرار دیا ہے یہ ناقابل فہم بات ہے کیونکہ دو ایک جیسی چیزوں کا حکم الگ الگ کر دیا گیا ہے۔ گویا یہ جملہ کفار نے بطور تعجب کہا ہے۔

لیکن اکثر مفسرین کرام کے نزدیک ﴿ إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبا ﴾ کفار کا کلام ہے اور ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبا ﴾ اللہ تعالیٰ کا کلام ہے جس میں کفار کی بات کی تردید کی گئی ہے۔ جمہور علماء مفسرین نے اس کے متعدد دلائل بھی دیئے ہیں۔

دلیل اول : اس جملہ کو کفار کا کلام ماننے پر مزید اضمار کو تسلیم کرنا پڑے گا کہ یہ کلام ''استفہام انکاری'' ہے یا کفار نے مسلمانوں سے نقل کیا ہے اور اضمار خلاف اصل ہے جب کہ اس جملہ کو خدا کا کلام قرار دینے سے اضمار تسلیم نہیں کرنا پڑتا۔

دلیل دوم : مسائل بیع میں مسلمانوں نے اسی آیت پر عمل کیا ہے اگر یہ کفار کا کلام ہوتا تو مسلمان اس پر عمل نہ کرتے۔

دلیل سوم: اس جملہ کے بعد ﴿ فَمَنْ جاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عادَ فَأُولئِكَ أَصْحابُ النَّارِ هُمْ فِيها خالِدُونَ ﴾ سے ظاہر ہوتا ہے کہ جب کفار نے ﴿ إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبا ﴾ سے استدلال کیا تو اللہ تعالیٰ نے اس شبہے کا جواب دیا اور اس کی کمزور حیثیت واضح کر دی اگر ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبا ﴾ خدا کا کلام نہ ہوتا تو ان کا شبہے کا جواب دئے بغیر ﴿ فَمَنْ جاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ ﴾ کہنا موقع و محل کے مطابق نہ ہوتا۔

مسئلہ: امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الربا ﴾ ان مجملات میں سے ہے جس سے استدلال درست نہیں اور یہی میرا خیال ہے اس کی متعدد وجوہات ہیں۔

پہلی وجہ: اصول فقہ میں یہ مسئلہ بیان ہے کہ الف لام تعریف کے ساتھ مفرد اسم میں عموم نہیں ہوتا اس میں صرف ماہیت کی تعریف اور وضاحت ہوتی ہے جس میں ایک صورت میں ہی عمل کافی ہو جاتا ہے۔

دوسری وجہ: اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ اس میں عموم ہے (تمام اقسام بیع مراد ہیں) پھر بھی یہ بات تو یقینی ہے کہ اس کا عموم الفاظ جمع کے عموم کی نسبت ضعیف ہے اس کے بجائے اگر جملہ یوں ہوتا « وأحل الله البيعات » تو زیادہ عموم کو شامل ہوتا جس سے ثابت ہوا کہ ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ سے عموم کا ثبوت ضعیف ہے اور پھر عموم کی صورت میں لا محدود و بے شمار تخصیصات کے وجود کا بھی اقرار کرنا پڑے گا اور یہ انوکھے قسم کا عموم جس میں لا محدود تخصیصات ہوں ایک قسم جھوٹ ہے جو کہ خدا اور رسول ﷺ کے کلام میں محال ہے البتہ اگر کلام میں انتہائی قلیل مقدار میں تخصیص ہو تو یہ جائز ہے کیونکہ عرف اور کلام عرب میں اکثریت غالبہ پر استغراق کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔

وجہ سوم: حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فرمان ہے کہ حضور ﷺ سے دنیا سے چلے گئے مگر ہم ان سے ربا کی تفصیل کے بارے نہ جان سکے[33] اور اگر وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ عموم کے لئے ہوتا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کبھی یہ نہ فرماتے۔

وجہ چہارم: ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ سے ہر بیع جائز معلوم ہوتی ہے اور ﴿ وَحَرَّمَ الرِّبا ﴾ سے ہر قسم کا اضافہ حرام معلوم ہوتا ہے اور بیع میں تو اضافہ ہی ہوتا ہے تو ایک جملے سے حلت اور دوسرے سے حرمت معلوم ہوتی ہے جس

کی وجہ آیت مجمل قرار پائی اس کی وضاحت کے لئے حدیث کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

﴿فَمَنْ جاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهى﴾ چونکہ لفظ ''موعظة'' مؤنث غیر حقیقی ہے اس لئے اس کا فعل ''جاء'' مذکر لایا گیا ہے اور ابوالحسن نے صیغہ مؤنث ''جاءت'' ہی پڑھا ہے اور '' فَانْتَهى'' کا معنی ہے وہ رک گیا۔

﴿ فَلَهُ مَا سَلَفَ ﴾ کے دو معنٰی ہیں:

پہلا معنی : علامہ زجاج فرماتے ہیں کہ اس آیت کے نزول سے قبل تمام گناہ معاف ہو گئے جیسا کہ دوسرے مقام پر ہے ﴿ قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ (34)﴾ [35]((اے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم) کفار سے کہہ دو کہ اگر وہ اپنے افعال سے باز آجائیں تو جو ہو چکا وہ انہیں معاف کر دیا جائیگا۔)۔

لیکن یہ قول ضعیف ہے کیونکہ کسی چیز کی حرمت سے قبل کوئی چیز حرام اور گناہ نہیں ہوتی پھر معافی کا کیا مطلب ہوا کیونکہ کوئی گناہ ہی نہ تھا اور نہ ہی بعد زمانہ کی نہی زمانہ قدیم کے افعال کے لئے مؤثر ہو سکتی ہے اور ﴿ فَلَهُ مَا سَلَفَ ﴾ میں لام تملیک لایا گیا ہے تو یہ کیسے گناہ ہو سکتا ہے۔

دوسرا معنی : امام سدی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں اس کا معنی یہ ہے کہ زمانہ گزشتہ کا سود کھایا معاف ہے اور بقایا سود لینا جائز نہیں صرف اصل رقم لی جا سکتی ہے جیسا کے اس کے بعد اس کی وضاحت کر دی گئی ہے ﴿ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُسُ أَمْوالِكُمْ ﴾[36]

مسئلہ: امام واحدی فرماتے ہیں کہ ''سلف'' کا معنی گزشتہ ہے اور اسی سے '' امم سالفه'' بولا جاتا ہے اور گردن کے آگے بڑھے ہوئے حصے کو بھی ''سالفه'' اور کھانے سے پہلے پیش کی جانے والی اشیاء کو ''سلفه'' کہا جاتا ہے جب کہ ''سلافة الخمر'' صاف شراب کو کہتے ہیں کیونکہ یہ پہلا نچوڑ ہوتا ہے[37]۔

﴿ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ ﴾ اس میں مفسرین کے متعدد اقوال ہیں مگر میں کہتا ہوں کہ یہ آیت سود حرام سمجھنے والے کے لئے ہے خواہ اس نے سود کھانا ترک کر دیا ہو یا نہ کیا ہو اس کی دلیل اس آیت کا سیاق وسباق ہے کیونکہ آیت کے ایک حصے میں ﴿ فَمَنْ جاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهى ﴾ ہے جس میں یہ ذکر ہی نہیں کہ کس سے رک جائے اور باز آجائے جس کی وجہ سے اس سے سابقہ مذکور اشیاء میں قریب ترین مذکور کی طرف رجوع کیا جائے گا اور وہ کفار کا کلام ﴿ إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبا ﴾ ہے تو گویا ﴿ فَانْتَهى ﴾ کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ سود کو بیع کی طرح کہنے سے باز آجائے اور آیت کے دوسرے حصے میں ﴿ وَمَنْ عادَ فَأُولئِكَ أَصْحابُ النَّارِ هُمْ فِيها خالِدُونَ ﴾ ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص سابقہ بیان شدہ کلام کو اختیار کرے یعنی سود کو حلال سمجھے تو ﴿ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ ﴾ (اس کا معاملہ خدا کے سپرد ہے) یہ تعریف اور انعام کا جملہ نہیں اس لئے اس کا تعلق سود نہ کھانے والے تابعدار مومن سے نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کے لئے تو انعام، ثواب یا جنت کا ذکر ہوتا اور نہ ہی یہ جملہ مطلق کافر کے لئے ممکن ہے ورنہ '' فَانْتَهى '' کا کیا مطلب ہوگا اس لئے یہ جملہ صرف اس آدمی کے لئے ہو سکتا ہے جو جو سود کی حرمت کا اعتراف بھی کرتا ہے مگر اسے کھاتا بھی ہے

اس صورت میں اس کا معاملہ خدا کے سپرد ہوگا چاہے تو عذاب دے چاہے تو معاف کردے جیسا کہ دوسرے مقام پر ارشاد خداوندی ہے﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ [38]﴾(خدااس گناہ کو نہیں بخشے گا کہ کسی کواس کا شریک بنایاجائےاوراس کے سوااور گناہ جس کو چاہے معاف کردے) جو ہماری اس بات کی بھی دلیل ہے کہ رحمت خداوندی کی امید واثق ہے۔

﴿ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ یعنی جو سود کے حلال ہونے کا عقیدہ رکھے وہ کافر ہونے کی وجہ سے ہمیشہ کے لئے جہنم میں جائے گا۔

نکتہ اول: اس آیت سے یہ واضح ہوجاتاہے کہ جہنم میں ہمیشہ صرف کافر ہی رہے گا کیونکہ﴿ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ﴾ میں حصر کا معنی موجود ہے یعنی جہنمی ہونااوراور ہمیشہ جہنم میں رہنا صرف کفار کے لئے ہوگااوراسی طرح﴿هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ میں بھی حصر ہے کہ وہی اس میں ہمیشہ رہیں گے تاہم گناہ کبیرہ کا مرتکب اگر خدااور سول پرایمان رکھتا ہو تواس کے لئے دونوں صورتیں ممکن ہیں یا تواللہ تعالیٰ اس کے سارے گناہ معاف فرماکر جنت میں داخل کردیں گے یاوہ اپنے گناہوں کی سزا بھگت کر جنت میں داخل ہوجائے گا جس کا﴿ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ ﴾ میں واضح اشارہ ہے۔

نکتہ دوم: اس آیت سے یہ بھی معلوم ہوتاہے کہ کفار کے علاوہ جہنم میں داخل ہونے والے گناہگار جہنم میں ہمیشہ نہیں رہیں گے کیونکہ ہمیشہ رہنے کاذکر کفار کے بارے میں آیاہے۔

﴿ يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ﴾

ترجمہ: اللہ سود کومٹاتاہےاور خیرات کو بڑھاتاہے،اوراللہ ہرایک (کسی) ناشکرے گنہگار کو پسند نہیں کرتا۔

ربط آیات: اللہ تعالیٰ نے پہلے صدقات اور پھر سود کے مسائل پر زوراندازسے بیان کئےاب یہاں سے وضاحتی اور انکشافی انداز سے بیان کرتے ہیں کہ سود خور مال میں اضافہ کرناچاہتاہےاور بخیل مال کو کم ہونے سے روکناچاہتاہے حالانکہ سود سے مال میں اضافہ نہیں ہوتابلکہ کمی ہوتی ہےاوراسی طرح صدقہ سے مال کم نہیں ہوتابلکہ اس میں اضافہ ہوتا ہے اگرچہ بظاہر دونوں باتیں نظر نہیں آتیں مگر یہ حقیقت ہے اس لئے عقل مند ظاہری اور حسی آنکھ سے دیکھنے کے بجائے دین اسلام کی بات پر یقین کرلے۔

مسئلہ: ''محق'' وقتاً فوقتاً ہونے والے نقصانات کو کہتے ہیں اوراسی سے ہلال کا''محاق'' بولاجاتاہے اس کے علاوہ ''مَحَقَهُ الله فانمحق اور امتحق'' بھی مستعمل ہیں اور'' هجير ماحق '' حرارت سے مکمل تباہ ہونے کو کہتے ہیں۔

مسئلہ: سود کی وجہ سے مال میں کمی اور صدقہ کی وجہ سے مال میں اضافہ آخرت کے ساتھ ساتھ دنیامیں بھی ہوگا نقصانات کی متعدد صورتیں ہیں۔

پہلی صورت: سودی کاروبار کاانجام اکثر فقیری اور تباہی ہے کیونکہ اس میں برکت ہی نہیں ہوتی فرمان نبوی ﷺ ہے کہ « سوداگرچہ بڑھتا چلاجائے مگراس کا نتیجہ نقصان ہی ہوگا [39]»۔

دوسری صورت: اگر بظاہر مال کم نہ بھی ہو مگر آخرت کے نقصان کے علاوہ دنیا میں فاسق قرار پاتا ہے اس کی شہادت قبول نہیں ہوتی اور ایک قسم کا خائن شمار ہو جاتا ہے۔

تیسری صورت: جن غریبوں اور مسکینوں کا مال بطور سود لیا جاتا ہے وہ اس پر لعنت اور بد دعاء کرتے ہیں جو خیر و برکت کے زوال کا سبب ہے۔

چوتھی صورت: سود کے ذریعے دولت سمیٹ لینے کے بعد یہ ہر چور ڈاکو اور ظالم کا ٹارگٹ بن جائے گا اور ہر ایک کی اس پر نظر ٹھہر جائے گی کسی بھی وقت اس کا مال ضائع ہو سکتا ہے۔

اور آخرت کے نقصانات درج ذیل ہیں:

پہلا نقصان: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ "یَمْحَقُ" کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سود خور کا صدقہ، جہاد اور صلہ رحم کچھ بھی قبول نہیں کرتے۔

دوسرا نقصان: مال تو دنیا میں رہ جائے گا آخرت میں صرف ناکامی اور اس کا وبال اور حسرت ہی ہو گی۔

تیسرا نقصان: حضور ﷺ کا فرمان گرامی ہے کہ غنی لوگ فقیروں سے پانچ سو سال پہلے جنت میں جائیں گے یہ وہ لوگ ہوں گے جن کی کمائی مکمل حلال ہو گی اور حرام و سود کی کمائی والے لوگوں کا اندازہ ہی لگایا جا سکتا ہے[40]۔

صدقہ کی وجہ سے مال میں اضافہ کی صورتیں:

پہلی صورت: جو آدمی اللہ تعالیٰ کی مخلوق سے احسان کرے تو کیا اللہ تعالیٰ اسے دنیا میں ننگا بھوکا چھوڑ دیں گے؟ حالانکہ جو اللہ تعالیٰ کا بن جائے اللہ تعالیٰ اس کے بن جاتے ہیں اور حدیث میں ہے کہ ایک فرشتہ روزانہ دعاء کرتا رہتا ہے اے اللہ خرچ کرنے والے کو اچھا بدلہ دے[41]۔

دوسری صورت: صدقہ کرنے والے کی عزت، مقام اور ذکر خیر میں اضافہ ہوتا رہتا ہے لوگوں کے دلوں میں اس کا رجحان اور عزت پیدا ہوتی ہے یہ عزت اور مقام دولت سے بڑھ کر دولت ہے۔

تیسری صورت: فقیر اور غریب لوگ اس کے لئے دعائیں کرتے ہیں۔

چوتھی صورت: جو لوگ رفاہی اور خیراتی مشن اختیار کرتے ہیں عموماً ان سے چور ڈاکو بھی چھیڑ چھاڑ نہیں کرتے۔

اخروی اضافہ کی صورتیں: حضور ﷺ کا فرمان گرامی ہے کہ اللہ تعالیٰ صرف پاک مال کا صدقہ قبول کرتے ہیں اور اس کو بڑھاتے رہتے ہیں جس طرح ایک لقمے کو پہاڑ بنا دیا جائے[42] اور اسی چیز کا تذکرہ قرآن کریم میں ہے ﴿ أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ [43] ﴾ (کیا یہ لوگ نہیں جانتے کہ خدا ہی اپنے بندوں سے توبہ قبول فرماتا اور صدقات (و خیرات) لیتا ہے؟) اور ﴿ يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ [44] ﴾ اور علامہ قفال رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ﴿ يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا ﴾ (خدا سود کو نابود (یعنی بے برکت) کرتا اور خیرات (کی برکت) کو بڑھاتا ہے) کی مثال آیت ﴿ بِصَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا ﴾ میں اور ﴿ وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ ﴾ کی مثال آیت ﴿ كمثل حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ ﴾

میں گزر چکی ہے۔

﴿ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ﴾ ''کفار'' کفر سے '' فعال '' کے وزن پر ہے جس کی کفر کی عادت ہو اس پر بولا جاتا ہے۔ اہل عرب مستقل عادت والے کے لئے ''فعال'' وزن استعمال کرتے ہیں جیسے فُلَان فعال للخير (فلاں تو بہت ہی زیادہ خیر کے کام کرنے والا ہے) اور « أمار به » (فلاں بہت ہی حکم دینے والا ہے) اور لفظ ''اثیم'' بروزن فعیل بمعنی فاعل ہے یہ بھی مبالغہ کا صیغہ ہے یعنی جو گناہ اور سرکشی پر ڈٹا ہوا ہو اور یہ الفاظ منکر حرمت سود کے لئے ہیں۔

نکتہ : یہ بھی ممکن ہے کہ '' کفار '' سے مراد سود کو حلال سمجھنے والا اور '' اثیم '' سے مراد سود کو حرام سمجھ کر اس کا ارتکاب کرنے والا ہو اس صورت میں دونوں گروہوں کا ذکر آجائے گا۔

﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾

ترجمہ: بے شک جو لوگ ایمان لائے اور انہوں نے نیک عمل کیے، اور نماز قائم کی اور زکوٰۃ ادا کی، ان کے لیے ان کا اجر ہے ان کے رب کے پاس، اور نہ ان پر کوئی خوف ہوگا اور نہ وہ غمگیں ہوں گے۔

ربط آیات : قرآن کریم کا طریقہ ہے کہ وعید اور عذاب کے بعد وعدے اور اجر و ثواب کا ذکر کیا جاتا ہے۔

مسئلہ: اس آیت سے بعض علماء نے استدلال کیا ہے کہ اعمال صالحہ اجزاء ایمان سے خارج ہیں کیونکہ ایمان اور اعمال صالحہ میں واؤ عاطفہ ہے اور معطوف ہمیشہ معطوف علیہ کا مغایر ہوتا ہے۔

جواب : یہ بات درست نہیں کیونکہ ﴿ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ﴾ کے بعد ﴿ أَقَامُوا الصَّلَاةَ ﴾ اور ﴿ آتَوُا الزَّكَاةَ ﴾ کے درمیان بھی واؤ عاطفہ ہے کیا یہ بھی اعمال صالحہ کا مغایر ہیں اگر یہ نہیں تو پھر تو ایمان اور اعمال صالحہ بھی مغایر نہیں ہوں گے اسی طرح قرآن کریم میں ﴿ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ [45] ﴾ (جو لوگ کافر ہوئے اور خدا کے راستے سے روکتے رہے) اور ﴿ الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا [46] ﴾ (اور جنہوں نے (اس کو) قبول نہ کیا اور ہماری آیتوں کو جھٹلایا) میں بھی ہے۔

جواب الجواب: ہر لفظ کو الگ اور مستقل معنی پر محمول کرنا ایک بنیادی اصول ہے اس سے صرف وہاں استثناء ہوگی جہاں اس پر عمل کرنا مشکل ہو (لہذا ایمان و عمل میں بنیادی اصول جاری ہوگا اور چونکہ ﴿ أَقَامُوا الصَّلَاةَ ﴾ اور ﴿ آتَوُا الزَّكَاةَ ﴾ میں عمل کرنا مشکل ہے لہذا یہاں اس اصول سے مستثنیٰ ہوگا)۔

مسئلہ: ﴿ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ ﴾ میں ﴿ عَلَى رَبِّهِمْ أَجْرُهُمْ ﴾ سے زیادہ قوت اور طاقت ہے کیونکہ پہلے جملے میں ادہار کے معاملے کا سا انداز جب کہ دوسرے جملے میں نقد معاملے کا سا انداز ہے۔

﴿ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ میں متعدد تفسیری اقوال ہیں:

پہلا قول: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد احوال قیامت کا خوف اور دنیا میں رہ گئی

چیزوں کا غم نہ ہوگا کیونکہ ایک مقام سے دوسرے مقام پر منتقل ہونے والے کو دوسرے مقام کی عمدگی کے باوجود پہلے مقام سے انس، تعلق اور نسبت کی وجہ سے یک گونہ اجنبیت سی محسوس ہوتی ہے مگر اہل جنت کو یہ وحشت بھی نہ ہوگی۔

قول دوم: حضرت اصم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ عذاب کا خوف نہ ہوگا اور نہ ہی ان نعمتوں کے فوت ہونے کا غم ہوگا جو دنیا میں اطاعت خداوندی کی کمی کی وجہ سے یہاں نہ مل سکیں گی کیونکہ یہ جذبات حسد اور رشک کے موجود ہی نہ ہوں گے [47]۔

اشکال: ایک مسلمان عورت بالغ ہوتے ہی حائضہ ہوگئی اور اسی دوران مرگئی اسی طرح ایک مرد بالغ ہونے کے بعد نماز روزہ فرض ہونے سے پہلے ہی مرگیا تو بالاتفاق دونوں جنتی ہیں جس سے معلوم ہوا کہ اجر وثواب اعمال پر موقوف نہیں ہے اور یہ مسئلہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ فاسق کو بھی جنت میں داخل کر سکتے ہیں تو پھر اس آیت میں جنت میں داخلے کے لئے اجر وثواب کو لازمی کیوں قرار دیا گیا ہے۔

جواب: اس آیت میں ذکر کردہ اعمال کا ذکر اس لئے نہیں کیا کہ یہ ثواب کی لازمی شرائط ہیں بلکہ یہ بتانا مقصود ہے کہ یہ بھی ثواب کے ذرائع ہیں جیسا کہ آیت ﴿ وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلٰهاً آخَرَ ﴾ کے بعد یہ بتادیا کہ ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذٰلِكَ يَلْقَ أَثَاماً [48]﴾ یعنی خدا کے علاوہ کسی دوسرے کو معبود بنانے پر مستحق عذاب بننے کے لئے مزید کسی عمل کی ضرورت نہیں مگر پھر بھی اس کے ساتھ زنا اور قتل نفس وغیرہ کا بھی تذکرہ کردیا ہے مراد یہ ہے کہ یہ سب اعمال قابل سزا ہیں۔

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (278) فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُسُ أَمْوالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلا تُظْلَمُونَ (279) وَإِنْ كانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلى مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (280) وَاتَّقُوا يَوْماً تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفّٰى كُلُّ نَفْسٍ ما كَسَبَتْ وَهُمْ لا يُظْلَمُونَ (281) ﴾

ترجمہ: اے ایمان والو تم اللہ سے ڈرو اور جو سود باقی رہ گیا ہے وہ چھوڑ دو اگر تم ایمان والے ہو۔ پھر اگر تم نہ چھوڑو گے تو اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کے لیے خبردار ہو جاؤ، اور اگر تم نے توبہ کرلی تو تمہارا اصل زر تمہارے لیے ہے، نہ تم ظلم کرو نہ تم پر ظلم کیا جائے گا اور اگر وہ تنگدست ہو تو کشادگی ہونے تک مہلت دیدو، اور اگر (قرض) بخش دو تو تمہارے لیے زیادہ بہتر ہے اگر تم جانتے ہو۔ اور اس دن سے ڈرو (جس دن) تم اللہ کی طرف لوٹائے جاؤ گے، پھر ہر شخص کو پورا پورا دیا جائے گا جو اس نے کمایا اور وہ ظلم نہ کیے جائیں گے (ان پر ظلم نہ ہوگا)۔

ربط آیات[49]: گزشتہ آیات میں ﴿ فَانْتَهٰى فَلَهُ مَا سَلَفَ ﴾ (جو باز آیا اس کے لئے معافی ہے) سے یہ خیال ہو سکتا ہے کہ وصول شدہ سود اور غیر وصول شدہ سود میں کوئی فرق نہیں کیونکہ دونوں ایک ہی سابقہ معاہدہ کا نتیجہ ہیں تو اس پر فرمایا کہ بقایا سود چھوڑ دو صرف اصل مال حاصل کر سکتے ہو اور اس پر اللہ تعالیٰ نے سختی بھی کی کیونکہ عرصہ دراز سے انتظار کرنے کی وجہ سے اس سود کو وصول شدہ رقم خیال کر سکتا ہے تو اس کی ممانعت میں شدت سے کام لیا گیا ہے اور

فرمایا کہ جو سود کی رقم ابھی تک وصول نہیں کی خواہ اس کا عرصہ معاہدہ مکمل ہو چکا ہو پھر بھی حرام ہے۔

نکتہ : زیر بحث آیت نو مسلموں کے بارے میں ایک اہم اصول بیان کرتی ہے کہ دور کفر کے معاملات بدستور برقرار رہیں گے کوئی فسخ نہیں ہوگا اور جو معاملات دور کفر میں نہ کئے گئے ہوں وہ اب اسلام کے مطابق ہوں گے۔ دور کفر میں اگر ایسی چیز مہر مقرر کی گئی جو اس وقت ان کے ہاں درست تھی اور اس پر عورت نے قبضہ بھی کر لیا اب یہ نکاح اسلام میں بھی درست ہے اور قبضہ بھی درست ہے اور اگر عورت نے ابھی تک اس حرام چیز (جو مہر میں مقرر کی گئی) پر قبضہ نہیں کیا تھا تو اب اسلام لانے کے بعد اس کو مہر مثل ملے گا یہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک ہے۔

اشکال : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ سے مومنوں کو خطاب کیا گیا ہے مگر آخر میں فرمایا ﴿ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾ اگر تم مومن ہو۔

جواب: یہ ''إن كنت أخا فأكرمني'' کی طرح ہے جس کا معنی ہے کہ جو بھی بھائی ہو وہ اکرام کرے یہاں بھی معنی یہ ہوگا کہ جو بھی مومن ہو وہ تقویٰ اختیار کرے۔

جواب دوم : اس کا معنیٰ ہے کہ اگر تم اس سے قبل مومن ہو۔

جواب سوم : اس کا معنی ہے کہ اگر تم ایمان پر قائم رہنا چاہتے ہو۔

جواب چہارم : اس کا معنیٰ ہے کہ اے زبان سے اقرار کرنے والو اگر تم دل سے مومن ہو تو سود چھوڑ دو۔

مسئلہ : اس کے شان نزول کے بارے میں متعدد روایات ہیں۔

پہلی روایت: یہ اہل مکہ کو خطاب ہے جنہوں نے سودی معاملات کر رکھے تھے فتح مکہ پر قبول اسلام پر ان کو سود کے بغیر اصل مال کی وصولی کا حکم ملا[50]۔

دوسری روایت: حضرت مقاتل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ آیت بنو ثقیف کے چار بھائیوں مسعود، عبد یالیل، حبیب، ربیعہ، بنو عمرو بن عمیر ثقفی کے بارے میں نازل ہوئی جنہوں نے بنو مغیرہ سے سودی معاملہ کر رکھا تھا فتح طائف کے موقع پر یہ چاروں بھائی مسلمان ہو گئے جس کے بعد انہوں نے بنو مغیرہ سے سود کا مطالبہ کیا تو یہ آیات نازل ہوئیں[51]۔

روایت سوم : حضرت عکرمہ اور حضرت عطاء رحمۃ اللہ علیہما فرماتے ہیں یہ آیت حضرت عباس رضی اللہ عنہ اور عثمان رضی اللہ عنہ کے بارے میں نازل ہوئی جنہوں نے کھجوروں میں سودی معاملہ کیا تھا کھجوروں کے سیزن میں کچھ تو وصول کیں اور کچھ ابھی بقایا تھیں یہ آیات نازل ہو گئیں[52]۔

روایت چہارم: علامہ سدی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں یہ آیت حضرت عباس اور خالد بن ولید رضی اللہ عنہما کے بارے میں نازل ہوئی جنہوں نے سودی معاملات کر رکھے تھے[53]۔

مسئلہ : علامہ قاضی فرماتے ہیں کہ ﴿ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾ سے واضح ہوتا ہے کہ جب تک انسان گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرتا رہے اس کا ایمان کامل نہیں ہوتا مومن کامل تب ہوگا جب تمام کبائر سے اجتناب کرے۔

جواب : ﴿ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ [54] ﴾ میں متعدد دلائل سے ثابت کیا ہے کہ اعمال ایمان

سے خارج ہیں اور زیر بحث آیت میں تکمیل ایمان و شریعت مراد ہے یعنی اگر تم مکمل ایمان کے مقتضی پر عمل کرنا چاہتے ہو یہ تاویل اگرچہ خلاف ظاہر ہے مگر دیگر دلائل کی وجہ سے یہی معنی کیا جا سکتا ہے۔

﴿ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ﴾

مسئلہ: قاری عاصم اور حمزہ رحمۃ اللہ علیہما نے '' فَأْذَنُوا '' بفتح الالف الممدودہ و بکسر الذال بروزن ''آمنوا'' پڑھا ہے اور دیگر قراء حضرات رحمۃ اللہ علیہم نے بسکون الہمزہ و بفتح الذال بروزن ''فاعلموا'' پڑھا ہے[55] اور حضور ﷺ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے قرأت اول کے مطابق روایت ہے[56] یعنی انہیں بتادو جیسا کہ دوسری جگہ آتا ہے ﴿فَقُلْ آذَنْتُكُمْ عَلَى سَوَاءٍ[57]﴾ اور اس کا مفعول محذوف ہے اصل عبارت یوں ہے« فأعلموا من لم ينته عن الربا بحرب من الله ورسوله » سود سے باز نہ آنے والوں کو خبردار کردو۔ جب دوسروں کو اطلاع کا حکم دیا گیا تو انہیں خود ہی اطلاع ہو گئی اس لئے یہ قرأت زیادہ بلیغ ہے۔ اور احمد بن یحی فرماتے ہیں کہ دیگر قراء حضرات کی قرأت لفظ ''اذن'' سے ہے یعنی جان لو اور آگاہ ہو جاؤ[58] اور حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا معنی یقین کرلو ''فَأْيْقِنُوا'' کیا ہے[59] یہ بھی جمہور قراء حضرات کی دلیل ہے۔

سوال: اس جملے میں خطاب کسے ہے مسلمانوں کو یا کفار کو؟

قول اول: علامہ قاضی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ مسلمان سود خوروں کو خطاب ہے کیونکہ ﴿فَأْذَنُوا﴾ کے مخاطبین قرآن نے خود ذکر کئے ہیں ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا ﴾ پھر اس قول کے دو مطلب ہیں:

پہلا مطلب: اس سے دھمکی کی شدت میں اضافہ مقصود ہے حقیقۃ جنگ مراد نہیں ہے۔

دوسرا مطلب اس سے حقیقۃ جنگ مراد ہے یعنی جو شخص مسلسل سود پر مصر ہو حاکم وقت اسے گرفتار کرکے تعزیر کرے اور توبہ تک قید میں رکھے اور اگر اس سلسلے میں کسی گروہ سے لڑائی کرنی پڑے تو حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی طرح باقاعدہ جنگ کرے یہی مسئلہ تارکین آذان اور مردوں کی دفن کے تارکین کے لئے بھی ہے۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ سود خور سے توبہ کروائی جائے ورنہ اس کی گردن اڑادی جائے۔

اشکال: پھر مسلمانوں سے جنگ اور لڑائی کا اعلان واطلاع کیسی؟

جواب: جنگ (حرب) کا لفظ دیگر گناہوں کے بارے میں بھی استعمال کیا گیا ہے جیسا کہ حدیث میں« من أهان لي وليا فقد بارزني بالمحاربة[60]» کہ جو میرے کسی بھی دوست کی توہین کرے میری طرف سے اس سے اعلان جنگ ہے اور روایت جابر رضی اللہ عنہ میں ہے کہ جو پھل آنے سے پہلے بیع کرنا نہ چھوڑے وہ اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ جنگ کے لئے تیار رہے[61] اسی طرح بہت سے مفسرین اور فقہاء کرام نے آیت ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ [62]﴾ سے مسلمان ڈاکوؤں کو مراد لیا ہے جس سے معلوم ہوا کہ اس طرح کے دھمکی آمیز الفاظ قرآن و سنت میں موجود ہیں۔

قول دوم: یہ کفار کو خطاب ہے معنی یہ ہوگا کہ بقیہ سود چھوڑ دو اگر تم مومن یعنی سود کی حرمت کا یقین واعتراف کرتے ہو اور اگر تمہیں اس کی حرمت کا یقین واعتراف نہیں تو جنگ کے لئے تیار ہو جاؤ یہ معنی ان کے لئے دلیل ہے جن کے نزدیک شرائع اسلام میں سے کسی ایک شریعت کا انکار سب شریعتوں کا انکار ہے۔

﴿ وَإِنْ تُبْتُمْ ﴾ اگر تم سود سے توبہ کرو یا سود کو حلال سمجھنے سے توبہ کرو۔

﴿ فَلَكُمْ رُؤُسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴾ نہ اصل مال سے زیادہ لے کر مقروض کو نقصان دو اور نہ اصل مال سے کم وصول کر کے خود نقصان اٹھاؤ۔

﴿ وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ ﴾

مسئلہ: ''کان'' متعدد معانی کے لئے استعمال ہوتا ہے:

معنی اول: بمعنی ''حدث و وقع'' یعنی کام ہو گیا جیسے « قد كان الأمر »اس صورت میں خبر کی ضرورت نہیں ہوتی۔

معنی دوم: اس میں کام کا معنی موجود نہ ہو بلکہ صرف اظہار زمان کے لئے آئے اس صورت میں اس کی خبر لانا بھی لازمی ہوتا ہے جیسے« كان زيد ذاهبا »۔

نکتہ: میں جب خوارزم میں مقیم تھا ایک موقع پر بہت سے ادباء کی مجلس میں ایک اشکال پیش کیا گیا کہ '' کان ناقصہ'' فعل کیسے ہوتا ہے کیونکہ فعل میں تو ایک زمانے کا وجود لازمی ہے اور '' کان '' میں مکمل زمانہ ماضی پایا جاتا ہے جس کی وجہ سے یہ فعل ناقص تو نہ ہوا بلکہ فعل تام ہو گیا اور اگر یہ فعل تام نہ ہو تو فعل بھی نہ ہوتا بلکہ حرف ہو جاتا اور اسے کوئی بھی تسلیم نہیں کرتا اس پر وہ تمام ادباء عرصہ دراز تک مشکل میں پڑ گئے بعض نے اس پر کچھ کتابیں بھی لکھ دیں مگر بات نہ بن سکی مگر اللہ تعالیٰ کے فضل سے مجھ پر حقیقت منکشف ہو گئی ہے جو میں ذکر کئے دیتا ہوں کہ '' کان '' کے معانی صرف ''حدث ،وقع اور وجد'' ہیں اور ان کی دو اقسام ہیں:

قسم اول: بمعنی« وُجِد وحدث الشيء » يعنى كوئى چيز پائى گئى اور كوئى صفت موجود ہو گئى۔

قسم دوم: بمعنی « وجد وحدث موصوفية الشيء بالشيء » کوئی چیز کسی کے ساتھ پائی گئی یا موجود ہو جیسے « كَانَ زَيْد عالما »کا معنی ہے کہ زید زمانہ ماضی میں علم کے ساتھ موصوف تھا ان میں سے قسم اول '' کان تامہ'' اور قسم دوم '' کان ناقصہ'' ہے گویا دونوں مقامات پر ''کان'' کا مفہوم '' حدوث اور وقوع'' ہی ہے مگر قسم اول میں ''حدوث الشئی فی نفسه '' (کوئی چیز ذاتی طور پر پائی گئی) مراد ہے جب کہ قسم دوم میں ایک دوسرے سے موصوفیت کا حدوث اور وقوع ہے جس کی وجہ سے ان دو اسموں کا وجود لازمی قرار پایا تاکہ ایک کی موصوفیت دوسرے اسم کی طرف اشارہ کی جاسکے یہ بڑی لطیف بحث ہے یعنی اگر فعل زمانہ ماضی میں واقع ہونے کی دلالت کرے تو یہ فعل تام ہوگا ناقصہ نہیں ہوگا اور اگر اسے فعل کے بجائے حرف کہا جائے تو یہ ماضی، مضارع اور دیگر خواص افعال کا حامل کیسے بن سکتا میری اس تقریر سے تمام اشکالات کا خاتمہ ہو گیا۔

معنی سوم : کان بمعنی ''صار'' ہے جیسا کہ شاعر کہتا ہے:

بتيهاء قفر والمطي كأنها ... قطا الحزن قد كانت فراخا بيوضها[63]

اس میں جیسا کہ بیان کیا گیا ہے کہ '' کان'' کا مطلب یہ ہوگا ذات کی سابقہ موصوفیت کی جگہ نئی موصوفیت واقع ہوگئی ہے ایسی صورت میں یہ وقوع اور حدوث مخصوص ہوگا کہ اس ذات کی سابقہ موصوفیت کی جگہ نئی صفت واقع ہوگئی ہے۔

معنی چہارم : '' کان'' زائدہ ہے جیسا کہ شاعر کہتا ہے:

سراة بني أبي بكر تسامى ... على كان المسومة الجياد [64]

خلاصۃ کلام یہ کہ یہاں '' کان'' کی دو ہی صورتیں ممکن ہیں:

پہلی صورت : ''کان'' بمعنی ''حدث اور وقع'' اور مطلب یہ ہوگا« وإن وجد ذو عسرة » کہ اگر کوئی تنگ دست پایا جائے اس کی مثال آیت قرآنی ﴿ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجارَةً حاضِرَةً ﴾ ہے جس کا معنی ہے «وإن وقعت تجارة حاضرة»اور اس صورت میں آیت کا مقصود بھی درست ہوجائے گا کیونکہ ﴿ وَإِنْ كَانَ ذَا عُسْرَةٍ﴾ کی صورت میں معنی ہوگا«وَإِنْ كَانَ المشتري ذا عسرة فنظرة » اگر خریدار تنگ دست ہو تب اسے مہلت ملے اس میں صرف خریدار تک ہی مہلت محدود ہوگئی ہے جب کہ مقصود یہ تھا کہ کوئی بھی تنگ دست ہو اسے خوشحالی تک مہلت دی جائے۔

دوسری صورت : کان ناقصہ ہے اور خبر محذوف ہے اصل کلام یوں ہے وإن كان ذو عسرة غريما لكم یعنی اگر کوئی تنگ دست تمہارا مقروض ہوجائے اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ذَا عُسْرَة پڑھا ہے[65] اس سورت میں کلام یوں ہوگا إن كان الغريم ذا عسرة اور ایک قرأت میں ومن كان ذا عسرة بھی پڑھا گیا ہے۔

مسئلہ: '' عسرة '' ''اعسار'' سے اسم ہے جس کا معنی تنگ دستی ہے اور کلام عرب میں کسی کے تنگ دست ہونے پر« أَعْسَرَ الرَّجُلُ » بولا جاتا ہے۔

﴿ فَنَظِرَةٌ إِلى مَيْسَرَةٍ ﴾ آیت میں عبارت محذوف ہے اصل کلام یوں ہے« فَالْحُكم نظرة یا فالأمر نظرة یا فالذي تعاملونه نظرة »۔

مسئلہ : '' نظرة'' کا معنی مہلت دینا اور یہ ''انظار'' سے اسم بمعنی مہلت ہی ہے جیسا کہ کلام عرب میں «بعته الشيء بنظرة وبإنظار» مہلت دینے کے معنی پر بولا جاتا ہے اور قرآن میں ہے ﴿ قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلى يَوْمِ يُبْعَثُونَ قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ إِلى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ [66]﴾ (اس نے) کہا کہ پروردگار مجھے اس دن تک مہلت دے جب لوگ (مرنے کے بعد) زندہ کئے جائیں گے۔ فرمایا کہ تجھے مہلت دی جاتی ہے۔ وقت مقرر

(یعنی قیامت) کے دن تک۔)

مسئلہ : بعض نے '' نظرة '' کو بسکون الظاء پڑھا ہے اور حضرت عطاء رحمۃ اللہ علیہ نے «فناظرہ» پڑھا ہے [67] جس کے معانی '' صاحب الحق .منتظر الحق یا صاحب النظرة ''نسبت ہیں جیسے« مَكَانٌ عاشب وباقل» کا معنی ہے «مكان ذو عشب وذو بقل » اور حضرت عطاء رحمۃ اللہ علیہ ہی سے ایک روایت صیغہ امر کے ساتھ ﴿ فَنَاظِرْهُ ﴾ بھی ہے جس کا معنی اسے مہلت دو اور خوشحالی تک ڈھیل دے دو[68]۔

مسئلہ: '' الميسرة''«یسر اور یسار» سے اسم ظرف بمعنی خوشحالی اور فراوانی مال ہے کلام عرب میں «أَيْسَرَ الرَّجُلُ » بولا جاتا ہے[69]۔

مسئلہ : حضرت نافع رحمۃ اللہ علیہ نے '' ميسرة'' کو بضم السین جب کہ دیگر قراء حضرت نے بفتح السین پڑھا ہے [70] دونوں ہی مشہور لغات ہیں جیسے «مَقبرة، مشرفة، مشربة، اور مسربة» تاہم فتح زیادہ مشہور ہے اور یہی کلام عرب میں زیادہ مستعمل ہے۔

مسئلہ : اس میں اختلاف ہے کہ مہلت کا حکم سود کے ساتھ خاص ہے یا عام ہے۔

قول اول : حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ، قاضی شریح، ضحاک، سدی اور ابراہیم رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک یہ ربا کے ساتھ خاص ہے[71] اس سلسلے میں قاضی شریح کی عدالت کا ایک واقعہ بھی منقول ہے کہ انہوں نے ایک مقروض کو قید کرنے کا حکم دیا تو اس نے کہا کہ وہ تنگ دست ہے اور اسے مہلت دیجائے تو قاضی صاحب نے کہا کہ مہلت صرف سود کے حکم میں ہے دیگر معاملات میں حکم دیا گیا ہے کہ ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا[72]﴾۔

مفسرین کرام نے اس آیت کے شان نزول میں لکھا ہے کہ جب آیت ﴿ فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ﴾ نازل ہوئی تو بنو ثقیف کے چاروں بھائیوں نے کہا کہ ہماری توبہ ہم تو خدا اور سول سے جنگ کے متحمل نہیں ہو سکتے اور وہ اصل مال کی وصولی پر راضی ہو گئے اور اس کا بنو المغیرہ سے مطالبہ کرنے لگے جس پر بنو المغیرہ نے تنگ دستی کی شکایت کی اور فصل و غلے کی تیاری تک مہلت مانگی مگر بنو ثقیف نے انکار کر دیا جس پر آیت ﴿ وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ ﴾ نازل ہوئی[73]۔

قول دوم : حضرت مجاہد رحمۃ اللہ علیہ اور دیگر کچھ مفسرین کے نزدیک یہ آیت ہر قرض اور دین کے لئے عام ہے[74] اور بطور دلیل زیر بحث آیت پیش کرتے ہیں جس میں ﴿ وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ ﴾ ہے نہ کہ « وَإِنْ كَانَ ذَا عُسْرَةٍ » جس سے عموم معلوم ہوتا ہے۔

علامہ قاضی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ دوسرا قول زیادہ صحیح ہے[75] کیونکہ پہلے ذکر کیا گیا ﴿ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُسُ أَمْوَالِكُمْ ﴾ کہ توبہ کی صورت میں صرف اصل مال بغیر کسی کمی بیشی کے لے سکتے ہو پھر اس آیت میں بتایا کہ

اگر مقروض تنگ دست ہے تو اسے وسعت تک مہلت دی جائے جب ایک مقام پر قرآنی حکم سے مہلت ثابت ہو گئی تو اس جیسی تمام صورتوں میں مہلت ثابت ہو گی اور یہ مال کی ادائیگی سے عاجز ہونا ہے یہی قول اکثر فقہاء کرام امام ابو حنیفہ، امام مالک اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہم کا ہے۔

مسئلہ: ''اعسار'' (تنگ دستی) یہ ہے کہ اس کی ملکیت میں کوئی ایسی چیز نہ ہو جو قرض خواہ کو ادا کی جاسکے یا فروخت کر کے اس کا قرضہ ادا کر دیا جائے اس لئے اگر کسی کے پاس مکان یا کپڑے ہوں[76] تو وہ اس صورت میں ''تنگ دست'' نہیں ہو گا جب تک اس کا مکان یا کپڑے قابل فروخت وادائیگی قیمت ہوں اور اس کے لئے روز مرہ کے لئے انتہائی ضروری اخراجات کے علاوہ رقم روکنا جائز نہیں ہو گا۔

اس میں اختلاف ہے کہ کیا وہ قرض خواہ کو قرض میں اپنے آپ کو اجرت اور مزدوری میں پیش کر سکتا ہے یا نہیں تو اس میں دونوں قول ہیں بعض کے نزدیک اپنے آپ کو پیش کر سکتا ہے جیسا کہ اسے اپنے اور اہل و عیال کے خرچ کے لئے اپنے آپ کو پیش کرنا پڑے گا اور بعض دیگر حضرات کے نزدیک اس کے لئے یہ لازمی نہیں ہے۔

اس میں بھی اختلاف ہے کہ اگر کوئی آدمی اتنا ہی تنگ دست ہو جائے کہ وہ سب کچھ لٹا چکا ہو اور اپنے سارے جتن کر چکا ہو اب اس کے پاس کچھ ناکارہ سامان کے علاوہ کچھ نہ بچا ہو کیا یہ ناکارہ سامان بھی نقصان پر بیچتے ہوئے قرض میں ادائیگی کرے یا نہ اس میں بھی دونوں قول نفی اور اثبات کے ہیں۔

مسئلہ: جب اس کا یقین ہو جائے کہ مقروض انتہائی تنگ دست ہے تو اسے قید کرنا حرام ہے بلکہ مناسب وقت تک مہلت دینا لازمی ہے البتہ اگر اس کی تنگ دستی میں شک ہو تو حقیقت حال معلوم کرنے تک اسے گرفتار کیا جاسکتا ہے اور اگر مقروض تنگ دستی کا دعویٰ کرے اور قرض خواہ منکر ہو تو اگر یہ قرض کسی عوض یا بدل کی وجہ سے ہو جیسے بیع اور قرض تو دو گواہوں کی شہادت ضروری ہے کہ وہ عوض ہلاک ہو گیا ہے اور اگر یہ عوض کسی بدل کے بغیر ہو جیسے مہر، ضمان یا تاوان وغیرہ تو مقروض کا قول معتبر ہو گا اور قرض خواہ کے ذمہ شہادت ہے کیونکہ اصل فقر ہے۔

﴿ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ ﴾

مسئلہ: قاری عاصم رحمۃ اللہ علیہ کی قرأت میں « تَصَدَّقُوا » بتخفیف الضاد جب کہ دیگر قراء حضرات کے نزدیک بتشدید الضاد ہے[77] یہ اصل میں « تَتَصَدَّقُوا » دو تاء کے ساتھ ہے جنہوں نے تخفیف کے ساتھ پڑھا انہوں نے ایک تاء کو حذف کر دیا اور تشدید کے ساتھ پڑھنے والوں نے دونوں تاء کا ادغام کر دیا۔

سوال: صدقہ کرنے کا کیا مطلب ہے؟

مطلب اول: تنگ دست مقروض پر ہی صدقہ کر دیا جائے غیر کو صدقہ دینا جائز نہیں اور یہ بات اس لئے حذف کر دی کیونکہ یہاں سارا تذکرہ ہی تنگ دستی اور اصل مال کی واپسی کا ہے اس سے واضح ہو جاتا ہے کہ صدقہ بھی اسے ہی دیا جائے گا جیسا کہ آیت ﴿ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى[78] ﴾ میں معافی سے مراد سارا مہر بیوی کو چھوڑ دینا ہے۔

قول دوم: صدقہ کرنے سے مراد مہلت دینا ہے جیسا کہ حضور ﷺ کا فرمان کہ ہے جو آدمی اپنے مسلمان کے قرض

میں ملت دے اسے ہر دن کی مہلت پر پورے دن کا ثواب ملے گا[79] مگر یہ قول ضعیف ہے کیونکہ مہلت دینا تو آیت سے ثابت ہو چکا ہے اس سے لازمی طور پر نیا حکم مراد ہو گا علاوہ ازیں خیر لکم واجب کے بجائے مستحب کی دلیل ہے۔

مسئلہ: ﴿خَيْرٌ لَكُمْ﴾ سے مراد دنیا میں ذکر خیر اور آخرت میں ثواب ہے۔

﴿إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ کے متعدد معانی ہیں:

معنیٰ اول: یہ صدقہ بہتر ہے اگر تم عمل کر لو اس میں عمل کو علم کا لازمہ بنا دیا جو گناہ گاروں کے لئے دھمکی اور وعید ہے

معنی دوم: اگر تمہیں مہلت دینے اور مال وصول کرنے کے بجائے صدقہ کرنے کی فضیلت کا علم ہو جائے۔

معنی سوم: اگر تمہیں علم ہو جائے کہ جو خدا تعالیٰ نے حکم دیا ہے وہی تمہارے لئے سب سے زیادہ مناسب ہے۔

﴿وَاتَّقُوا يَوْماً تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾

یہ آیت بڑے امیروں اور سودی کاروبار کرنے والوں کے بارے میں ہے جن کا ان کی دولت و ثروت سے عوام پر اثر و رسوخ تھا اس لئے انہیں مزید ڈانٹ اور وعید کی ضرورت تھی تاکہ وہ لوگوں کے مال ناجائز طریقے سے لینے سے باز آجائیں۔

مسئلہ: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ یہ آخری نازل ہونے والی آیت ہے[80] کیونکہ دوران حج آیت کلالہ ﴿يَسْتَفْتُونَكَ[81]﴾ نازل ہوئی جب کہ وقوف عرفہ کے دوران ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي[82]﴾ (آج ہم نے تمہارے لئے تمہارا دین کامل کر دیا اور اپنی نعمتیں تم پر پوری کر دیں) اس کے بعد زیر بحث آیت نازل ہوئی جس کے بارے میں حضرت جبرائیل علیہ السلام نے فرمایا کہ اسے سورہ بقرہ کی آیت نمبر دو سو اسی کے بعد رکھیں اس کے بعد حضور ﷺ اکیاسی دن زندہ رہے بعض کے نزدیک اکیس دن بعض کے نزدیک سات دن اور بعض کے نزدیک صرف تین گھڑی زندہ رہے[83]۔

مسئلہ: قاری ابو عمرو رحمۃ اللہ علیہ نے «تُرْجَعُونَ» بفتح التاء جب کہ دیگر قراء حضرات نے بضم التاء پڑھا ہے اور ''رجوع'' فعل لازم اور ''رجع'' فعل متعدی ہے[84]۔

مسئلہ: «یوما» ظرف نہیں بلکہ مفعول ہونے کی وجہ سے منصوب ہے کیونکہ اس کا معنی یہ نہیں ہو سکتا کہ ''اس دن میں ڈرو'' بلکہ اس کا معنیٰ یہ ہو گا ''اعمال صالحہ کے ذریعے اس کی تیاری کرو جیسا کہ دوسرے مقام پر ہے ﴿فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِنْ كَفَرْتُمْ يَوْماً يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيباً[85]﴾ (اگر تم بھی (ان پیغمبر کو) نہ مانو گے تو اس دن سے کیونکر بچو گے جو بچوں کو بوڑھا کر دے گا) اس کا معنی ہے کیف تتقون هذا اليومَ (تم اس دن سے کیسے بچو گے؟)

مسئلہ: علامہ قاضی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ '' یوم '' تو ایک خاص وقت ہے جس سے بچنا ممکن نہیں البتہ اس کی شدائد، آفات، مصائب اور مشکلات سے دنیا میں خدا کی نافرمانی ترک کر کے بچا جا سکتا ہے گویا ﴿وَاتَّقُوا يَوْماً﴾ میں تمام اقسام تکالیف کا ذکر ہے۔

مسئلہ: خدا کی طرف رجوع سے یہ مراد نہیں کہ وہ کسی مکان یا سمت میں ہے کیونکہ یہ محال ہے نہ ہی خدا کے علم اور حفاظت کی طرف رجوع مراد ہے[86] کیونکہ یہ تو ہر چہار سو ہے اس لئے قرآن بھر میں '' رجوع الی اللہ '' کے دو ہی معنٰی ہیں۔

پہلا معنٰی: انسان کے تین ہی احوال ہیں:

پہلی حالت : شکم مادر جہاں وہ نفع و نقصان کا اختیار ہی نہیں رکھتا صرف خدا تعالیٰ ہی ہر طرح کا تصرف کرتے ہیں۔

دوسری حالت : شکم دنیا جہاں ابتدائی طور پر والدین اور بعد ازاں مختلف تصرف کنندگان ہوتے ہیں۔

تیسری حالت : شکم آخرت (موت کے بعد) جہاں ایک بار پھر خدا تعالیٰ ہی متصرف ہوتے ہیں گویا ایک بار پھر دنیا میں آنے سے پہلی والی حالت میں آگیا اور یہی '' رجوع الی اللہ '' ہے۔

دوسرا معنٰی : خدا تعالیٰ کے انعامات یا اس کی پکڑ اور سزا کی طرف لوٹنا یہ دونوں معانی الفاظ کے مطابق ہیں۔

﴿ ثُمَّ تُوَفّٰى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ ﴾

مسئلہ: ہر مکلف کو خدا تعالیٰ کے پاس پہنچنے پر پورا بدلہ ملے گا جیسا کہ دوسری جگہ ارشاد ہے ﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ [87]﴾ (تو جس نے ذرہ بھر نیکی کی ہو گی وہ اس کو دیکھ لے گا۔ اور جس نے ذرہ بھر برائی کی ہو گی وہ اسے دیکھ لے گا) اور ارشاد ہے ﴿ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّماواتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ [88]﴾ (اگر کوئی عمل (بالفرض) رائی کے دانے کے برابر بھی (چھوٹا) ہو اور ہو بھی کسی پتھر کے اندر یا آسمانوں میں (مخفی ہو) یا زمین میں خدا اس کو (قیامت کے دن) لا موجود کرے گا) اور یہ بھی ارشاد ہے ﴿ وَنَضَعُ الْمَوازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيامَةِ فَلا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً وَإِنْ كانَ مِثْقالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنا بِها وَكَفى بِنا حاسِبِينَ [89]﴾ (اور ہم قیامت کے دن انصاف کی ترازو کھڑی کریں گے تو کسی شخص کی ذرا بھی حق تلفی نہ کی جائے گی اور اگر رائی کے دانے کے برابر بھی (کسی کا عمل) ہو گا تو ہم اس کو لا حاضر کریں گے اور ہم حساب کرنے کو کافی ہیں)

﴿ مَا كَسَبَتْ ﴾ سے متعلقہ اقوال:

قول اول: اس میں حذف ہے اصل عبارت یوں ہے « جَزَاءُ مَا كَسَبَتْ »۔

قول دوم: انسان کی کمائی ہی جزاء ہے کیونکہ مال تجارت سے آمدن کو '' مکتسب '' کہا جاتا ہے تو گویا ﴿ تُوَفّٰى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ ﴾ کا معنی یہ ہو گا « تُوَفّٰى كُلُّ نَفْسٍ مُكْتَسَبَهَا » یہ تفسیر زیادہ بہتر ہے کیونکہ جس تفسیر میں حذف نہ ماننا پڑے وہ زیادہ بہتر ہوتی ہے۔

مسئلہ: جمہور علماء مفسرین اس سے استدلال کرتے ہیں کہ گناہ گار آدمی دوزخ میں ہمیشہ نہ رہے گا کیونکہ اسے کم از کم اپنے ایمان لانے کا ثواب تو ملے گا اور یہ دوزخ سے نکلے بغیر اور جنت میں جائے بغیر ممکن نہیں جب کہ فرقہ وعیدیہ کے نزدیک گناہگار ہمیشہ دوزخ میں رہے گا[90]۔

﴿ وَهُمْ لا يُظْلَمُونَ ﴾

اشکال: یہ تکرار ہے کیونکہ پہلے ﴿ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ ﴾ گزر چکا ہے۔

جواب: ﴿ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ ﴾ میں فاسقوں اور کافروں کو سزا دینے کا ذکر ہے شبہ ہو سکتا تھا کہ مومنوں کا کیا ہوگا تو فرمایا ﴿ وَهُمْ لا يُظْلَمُونَ ﴾۔

معتزلہ کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تو ہر انسان کو مواقع ہدایت فراہم کر دئے تھے ، موانع اور رکاوٹیں بھی ختم کر دیں تھیں ، علم واستدلال بھی دیدیا تھا اور مہلت عمل بھی مل چکی تھی اس کے باوجود نافرمانی کرتے ہوئے اس نے اپنی ذات پر خود ظلم کیا اللہ تعالیٰ نے کوئی ظلم نہیں کیا۔

جمہور علماء مفسرین فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ مالک اور خالق ہے وہ اپنے ملک میں جیسے چاہے تصرف کر سکتا ہے اسے کسی بھی طرح ظلم نہیں کہا جا سکتا۔

تنقیدی جائزہ

ضعیف اور روایت بالمعنی احادیث

اس حصے میں بھی چند، ضعیف روایات کے علاوہ روایت بالمعنی ہیں جن کی تفصیل درج ذیل ہے

(1) حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اللہ تعالی پاکدامن سوال سے بچنے والے سے محبت کرتے ہیں اور بے حیاء، بے ہودہ گو اور چمٹ کر سوال کرنے والے سے نفرت کرتے ہیں اگر کسی نے زیادہ دے دیا تو خوب تعریف جھاڑ دی اور جس نے تھوڑا دیا اس کی مذمت کر دی[91] ۔

امام رازی کے نقل کردہ الفاظ کے ساتھ یہ روایت کتب احادیث میں موجود نہیں ہے تاہم یہ روایت حضرت فاطمۃ اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہما سے دوسرے مختلف الفاظ کے ساتھ مختلف کتب حدیث میں موجود ہے۔: معجم کبیر طبرانی ج 18 ص 242 میں یہ الفاظ ہیں: إن الله عز وجل يحب العفيف المتعفف أبا العيال،(اللہ تعالی پاک دامن ، سوال سے بچنے والے اور عیال دار آدمی سے محبت کرتے ہیں) جبکہ شعب الایمان ج 8 ص 263 میں ان الفاظ کے ساتھ مذکور ہے : إن الله عز وجل إذا أنعم على عبد نعمة يحب أن يرى أثر النعمة عليه، ويكره البؤس والتباؤس ويبغض السائل الملحف ويحب الحيي العفيف المتعفف (اللہ تعالی جب کسی آدمی پر انعام کرتے ہیں تو اس پر اپنے انعام کے اثرات دیکھنا پسند کرتے ہیں اور اللہ تعالی ترش روئی اور بدخوئی کو ناپسند کرتے ہیں اور چمٹ کر سوال کرنے والے سے نفرت اور حیادار پاک دامن اور سوال سے بچنے والے سے محبت کرتے ہیں۔) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام رازی اکثر روایات کو مکمل نقل کرنے کے بجائے اس کا مفہوم یا روایت بالمعنی کر دیتے ہیں۔

(2) آپ ﷺ سے سود کھانے والے، سود کھلانے والے، گواہ بننے والے، لکھنے والے اور حلالہ کرانے والے پر لعنت کرنا ثابت ہے[92] ۔

یہ الفاظ مسند احمد اور معجم اوسط طبرانی کی روایت سے لیے گئے ہیں مکمل روایت یوں ہے: عن الحارث عن علي رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن آكل الربا وموكله وشاهديه وكاتبه والمحل والمحلل له والواشمة والمستوشمة ، ومانع الصدقة ونهى عن النوح (حضور ﷺ نے سود کھانے والے، سود کھلانے ولے، سود کے گواہوں، سودی معاملہ لکھنے والوں، حلالہ کرنے والے اور جس کے لیے حلالہ کیا جائے، داغ دینے والے، داغ دلانے والے اور صدقہ سے منع کرنے والے پر لعنت فرمائی ہے اور نوحہ کرنے سے منع کیا ہے)۔ دیکھیے: مسند احمد حدیث نمبر 1364، طبرانی، سلیمان بن احمد، ابوالقاسم، حافظ (1995) معجم اوسط طبرانی، دارالحرمین، طبع نامعلوم ج 7 ص 127 اور مسند بزار میں یہ الفاظ ہیں : لعن آكل الربا وموكله وشاهديه وكاتبه والمستحل

والمستحل له والواشمة والموشومة ومانع صدقته (حضور ﷺ نے سود کھانے والے، سود کھلانے ولے، سود کے گواہوں، سودی معاملہ لکھنے والوں، حلالہ کرنے والے اور جس کے لیے حلالہ کیا جائے، داغ دینے والے، داغ دلانے والے اور اپنا صدقہ روکنے والے پر لعنت فرمائی ہے)، مسند بزار ج 3 ص 63، یہ روایت دیگر کتب احادیث میں بھی ہے مگر ان میں والمحل والمحلل له یا والمستحل والمستحل له کے الفاظ نہیں ہیں۔ دیکھیے: سنن کبری میں ہے: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن آكل الربا وموكله وكاتبه ومانع الصدقة وكان ينهى عن النوح۔ سنن کبری حدیث نمبر 9334۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے منقول اس روایت کے تمام طرق میں ایک راوی حارث بن عبداللہ اعور ھمدانی ابو زھیر کوفی ضعیف ہے اس کے بارے میں حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: كذبه الشعبي في رأيه ورمي بالرفض وفي حديثه ضعف۔ (اسے علامہ شعبی نے جھوٹا قرار دیا ہے اور رافضیت کا الزام بھی لگایا ہے اور اس کی احادیث ضعیف ہیں) دیکھیے: تقریب ج 1 ص 211، اس کے برعکس عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت درجہ صحیح کی حامل ہے اس کے الفاظ یہ ہیں: لعن آكل الربا ، وموكله ، وشاهديه ، وكاتبه صحیح ابن حبان حدیث نمبر 5025، ابن ماجہ ج 2 ص 764 حدیث نمبر 2277، مسند طیالسی ج 1 ص 268، خلاصہ یہ ہے کہ امام رازی کے نقل کردہ الفاظ میں سے لعن آكل الربا وموكله ، وشاهديه وكاتبه تو صحیح روایات سے ثابت ہیں البتہ والمحل والمحلل له کے الفاظ کے راوی ضعیف ہیں۔

(3) حضرت محمد بن سیرین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہم حضرت عکرمہ رضی اللہ عنہ کے پاس بیٹھے تھے کہ ایک آدمی نے بتایا کہ ہم ایک گھر میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے پاس تھے جہاں انہوں نے کہا کہ میں اپنی رائے سے ربوٰ الفضل کو حلال سمجھتا تھا مگر اب مجھے حدیث پہنچی ہے کہ یہ حرام ہے آپ گواہ رہنا میں بھی حرام سمجھتا ہوں[93]۔

یہ روایت کتب حدیث میں موجود ہی نہیں معلوم نہیں امام رازی نے کہاں سے نقل کی ہے۔

(4) حضور ﷺ کا فرمان ہے: کسی انسان کا مال اس کے خون کی طرح حرام ہے[94]۔

امام رازی کے ذکر کردہ الفاظ کے ساتھ یہ روایت کتب حدیث میں نہیں ہے البتہ اس مفہوم کی متعدد احادیث ہیں مثلا مسند احمد میں ہے: سباب المسلم أخاه فسوق وقتاله كفر وحرمة ماله كحرمة دمه مسند احمد ج 7 ص 296، اور مجمع الزوائد ج 4 ص 172، سنن دار قطنی ج 3 ص 425 اور مسند بزار ج 5 ص 117 میں یہ الفاظ ہیں (حرمة مال المؤمن كحرمة دمه) امام رازی نے غالبا اسی حدیث کی روایت بالمعنی یا مفہوم بیان کر دیا ہے

(5) حدیث اسراء کی روایت میں ہے کہ حضرت جبرائیل علیہ السلام حضور ﷺ کو گھروں جیسے موٹے آدمیوں کے پاس لے گئے جو اٹھنا چاہتے تھے مگر بھاری پیٹ کی وجہ سے گر پڑتے آپ ﷺ کے پوچھنے پر جبرائیل علیہ السلام نے فرمایا ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾[95]۔

یہ روایت تفسیر بغوی ج1 ص341 میں مذکور تو ہے مگر کسی حدیث کی کتاب میں موجود نہیں۔البتہ صرف مسند حارث میں ان الفاظ کے ساتھ ہے: ثم مضيت حتى انتهيت الى سابلة آل فرعون فإذا رجال بطونهم كالبيوت إذا عرض آل فرعون على النار غدوا وعشيا فيوقفون لآل فرعون مستلقين على ظهورهم وبطونهم فيثردونهم آل فرعون ثردا بأرجلهم فقلت من هؤلاء يا جبريل قال هؤلاء أكلة الربا ثم تلي رسول الله صلى الله عليه و سلم الذين يأكلون الربوا (حضور ﷺ فرماتے ہیں کہ پھر میں آگے بڑھا جہاں فرعون کے لوگوں کا راستہ تھا وہاں کچھ لوگ گھروں کے برابر پیٹوں والے لیٹے ہوئے تھے جن کو آل فرعون صبح شام روند کر چلتے تھے میں نے جبرائیل علیہ السلام سے ان کے بارے میں پوچھا تو انہوں بتایا کہ یہ سود خوار لوگ ہیں پھر حضور ﷺ نے یہ آیت تلاوت فرمائی)۔ دیکھیے: علی بن سلیمان بن ابو بکر ہیثمی، نور الدین الحافظ (1992) بغیۃ الباحث عن زوائد مسند حارث ، مرکز خدمۃ السنہ والسیرہ، طبع اول ج1 ص170۔

(6) حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فرمان ہے کہ حضور ﷺ سے دنیا سے چلے گئے مگر ہم ان سے ربا کی تفصیل کے بارے نہ جان سکے [96]۔

یہ حدیث امام رازی کے ذکر کردہ الفاظ کے ساتھ کتب حدیث میں نہیں یہ بھی روایت بالمعنی کی گئی ہے حدیث کے الفاظ ابن ماجہ میں یہ ہیں: إن آخر ما نزلت آية الربا وإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قبض ولم يفسرها لنا ، فدعوا الربا والريبة یہ حدیث درجہ صحیح کی ہے: ابن ماجہ ج2 ص764، اور مسند احمد میں یہ الفاظ ہیں: قال عمر إن آخر ما نزل من القرآن آية الربا، وإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قبض ولم يفسرها، فدعوا الربا والريبة دیکھیے: مسند احمد ج1 ص361۔

(7) حضور ﷺ کا فرمان گرامی ہے کہ غنی لوگ فقیروں سے پانچ سو سال بعد جنت میں جائیں گے [97]۔ امام رازی کے نقل کردہ الفاظ کتب حدیث میں نہیں ہیں یہ بھی روایت بالمعنی ہے ترمذی میں یہ الفاظ ہیں: يدخل فقراء المسلمين الجنة قبل أغنيائهم بنصف يوم وهو خمسمائة عام (غریب مسلمان مالداروں سے نصف دن جو پانچ سو سال کے برابر ہو گا پہلے جنت میں جائیں گے) امام ترمذی نے اس حدیث کو ھذا حدیث حسن صحیح قرار دیا ہے۔ دیکھیے: ترمذی ج4 ص578، اور مسند احمد میں یہ الفاظ ہیں: يدخل فقراء المسلمين الجنة قبل أغنيائهم بنصف يوم ، وهو خمس مائة عام ۔ دیکھیے مسند احمد ج14 ص208۔ اس کی سند کے تمام راوی ثقہ ہیں سند یوں ہے: حدثنا عفان ان کے بارے میں حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: ثقة ثبت (ثقہ اور ثابت ہیں) تقریب ج1 ص681، حدثنا حماد بن سلمة ان کے بارے میں ابن حجر فرماتے ہیں: ثقه عابد أثبت الناس دیکھیے: تقریب ج1 ص268، عن محمد بن عمرو ان کے بارے میں ابن حجر فرماتے ہیں: صدوق له أوهام دیکھیے: تقریب ج1 ص884

، عن أبي سلمة ، ان کے بارے میں ابن حجر فرماتے ہیں : ثقة مكثر دیکھیے : تقریب ج 1 ص 1155، عن أبي هريرة ، یہ صحابی ہیں۔

(8) ایک فرشتہ روزانہ دعاء کرتا رہتا ہے اے اللہ خرچ کرنے والے کو اچھا بدلہ دے[98]۔

امام رازی کے نقل کردہ الفاظ : اللهم يسر لكل منفق خلفا و لممسك تلفا کتب حدیث میں نہیں ہیں یہ بھی روایت بالمعنی ہے دیگر کتب احادیث میں یہ الفاظ ہیں اللهم عجل لمنفق خلفا وعجل لممسك تلفا۔ دیکھیے : مستدرک حاکم ج 5 ص 523، اللهم عجل لمنفق خلفا وأعط ممسكا تلفا۔ دیکھیے : مسند ابو داؤد طیالسی ج 2 ص 323، اللهم أعط لمنفق خلفا وعجل لممسك تلفا ۔ دیکھیے : مسند احمد ج 13 ص 419۔

(9) روایت جابر رضی اللہ عنہ میں ہے کہ جو پھل آنے سے پہلے بیچ کر نا نہ چھوڑے وہ اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ جنگ کے لئے تیار رہے[99]۔

امام رازی کے نقل کردہ الفاظ کتب حدیث میں نہیں البتہ اس مفہوم اور مطلب کی احادیث کی کافی تعداد کتب احادیث میں ہے مثلا : من لم يذر المخابرة، فليأذن بحرب من الله ورسوله۔ دیکھیے : صحیح ابن حبان ج 11 ص 611، مستدرک حاکم ج 2 ص 342، ابو داؤد ج 4 ص 147

(10) حضور ﷺ کا فرمان کہ ہے جو آدمی اپنے مسلمان کے قرض میں مہلت دے اسے ہر دن کی مہلت پر پورے دن کا ثواب ملے گا[100]۔

امام رازی کے ذکر کردہ الفاظ : لا يحل دين رجل مسلم فيؤخره إلا كان له بكل يوم صدقة حدیث کی کتب میں نہیں ہیں البتہ اس مفہوم کی متعدد احادیث کتب احادیث میں موجود ہیں۔ دیکھیے : من أنظر معسرا كان له بكل يوم صدقة ومن أنظره بعد حله كان له مثله في كل يوم صدقة ابن ماجہ ج 2 ص 808، مسند احمد ج 38 ص 69 مگر علامہ ابن العراقی فرماتے ہیں : وسنده ضعيف ورواه أحمد والحاكم وقال صحيح على شرط الشيخين دیکھیے : تخریج احیاء العلوم للعراقی ج 2 ص 1038، کیونکہ اس میں ایک راوی نفيع بن الحارث أبو داود الأعمى الدارمي ہے جس کے بارے میں ابن حجر لکھتے ہیں : يقال له نافع متروك وقد كذبه بن معين دیکھیے : تقریب ج 1 ص 1008، مگر مستدرک حاکم کی روایت کو مسند احمد کی روایت کی طرح ضعیف قرار دینا حیرت کی بات ہے کیونکہ جہاں تک ابن ماجہ اور مسند احمد کی روایت کا تعلق ہے تو اس میں اگرچہ یہ راوی موجود ہے جبکہ مستدرک کی سند تو ثقات پر مشتمل ہے سند یہ ہے : حدثنا أبو محمد أحمد بن عبد الله المزني وأبو سعيد أحمد بن يعقوب الثقفي ، قالا : حدثنا أبو جعفر محمد بن عبد الله الحضرمي ، حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة ، حدثنا عفان ثنا عبد الوارث بن سعيد ، حدثنا محمد بن جحادة ، عن سليمان بن بريدة ، عن أبيه قال اس میں ابو محمد احمد بن عبداللہ المزنی مشہور امام ہیں، ابو جعفر محمد بن عبداللہ الحضری کے بارے میں علامہ یوسف مزی

فرماتے ہیں قال أبو حاتم صدوق ثقة وروى له البخاري والترمذي والنسائي.(ابو حاتم نے انہیں ثقہ کہا ہے اوران کی روایات بخاری ترمذی اور نسائی میں ہیں) دیکھیے: تہذیب الکمال فی اسماءالرجال ج1 ص369،اور ابو بکر بن ابو شیبہ کے بارے میں حافظ ابن حجر لکھتے ہیں : قال العقيلي وصالح الطرابلسي ليس به بأس وقال الخليلي كان ثقة روى عنه الحفاظ وقال مسلمة بن قاسم الأندلسي كوفي ثقة (عقیلی اور خلیلی کے نزدیک یہ قابل قبول اور ثقہ ہیں)۔ دیکھیے تہذیب التہذیب ج1 ص136،اور عفان بن مسلم بن عبد اللہ الصفار کے بارے میں علامہ زرکلی فرماتے ہیں : قال الذهبي: هو من مشايخ الإسلام والأئمة الأعلام (امام ذہبی فرماتے ہیں کہ یہ شیخ الاسلام اور امام ہیں)۔ دیکھیے اعلام ج4 ص238 اور عبد الوارث بن سعید بن ذکوان التمیمی العنبری کے بارے میں ابن حجر لکھتے ہیں : قال أبو زرعة ثقة وقال أبو حاتم صدوق ---قال النسائي ثقة ثبت وقال ابن سعد كان ثقة حجة ---قلت هذا قول ابن حبان في الثقات قال وكان قدريا متقنا في الحديث (ابو زرعہ، ابو حاتم، نسائی، ابن سعد اور ابن حبان انہیں ثقہ قرار دیتے ہیں اور ابن حابن فرماتے ہیں کہ یہ فرقہ قدریہ سے متاثر مگر حدیث میں مضبوط تھے)۔ دیکھیے تہذیب التہذیب ج6 ص443،اور محمد بن جحادۃ الاودی الإیامی الکوفی کے بارے میں علامہ یوسف مزی لکھتے ہیں : قال أبو طالب عن أحمد بن حنبل: محمد بن جحادة من الثقات وقال عبد الرحمن بن أبي حاتم سألت أبي عنه، فقال: ثقة، صدوق وقال أبو عبيد الآجري عن أبي داود: كان لا يأخذ إلا عن كل وأثنى عليه.وقال النسائي: ثقة.وذكره ابن حبان في كتاب الثقات (امام احمد بن حنبل، ابو حاتم، نسائی اور ابن حبان نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے) دیکھیے: تہذیب الکمال فی اسماءالرجال ج 24 ص578، اور سلیمان بن بریدۃ بن الحصیب الاسلمي المروزی کے بارے میں علامہ مزی لکھتے ہیں : وقال أبو طالب عن أحمد بن حنبل: سليمان بن بريدة أوثق من عبد الله بن بريدة.---وقال إسحاق بن منصور عن يحيى بن معين، وأبو حاتم ثقة وقال أحمد بن عبد الله العجلي سليمان بن بريدة، وعبد الله بن بريدة كانا توأما تابعيين ثقتين (احمد بن حنبل یحی بن معین ابو حاتم ابن عجلی نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے) دیکھیے تہذیب الکمال فی اسماءالرجال ج11 ص371،اور بریدۃ بن الحصیب بن عبداللہ تو صحابی ہیں اس لیے اس حدیث کو مسند احمد کی روایت کے ساتھ ضعیف قرار دینا ناقابل فہم ضرور ہے اور پھر اس کے متعدد شواہد بھی موجود ہیں مثلا مسلم میں ہے: من أنظر معسرا أو وضع عنه، أظله الله في ظله . دیکھیے: مسلم ج4 ص2301، ترمذی میں ہے: من أنظر معسرا، أو وضع له، أظله الله يوم القيامة تحت ظل عرشه يوم لا ظل إلا ظله اور اس کے بعد امام ترمذی لکھتے ہیں : اس مضمون کی احادیث ابو الیسر، قتادہ، حذیفہ، ابن مسعود، عبادہ اور حضرت جابر سے بھی منقول ہیں دیکھیے: ترمذی ج3 ص591۔ اس لیے علامہ ابن العراقی کا اتنے شواہد کی موجودگی کے باوجود اور ثقہ راویوں کی روایت کو ضعیف قرار دینا محل نظر ہے۔

ربط آیات

امام رازی رحمہ اللہ بعض دفعہ ایک آیات یا رکوع کے ایک سے زیادہ بھی ربط بیان کرتے ہیں جو قرآن کے کلام خداوندی ہونے کی ایک دلیل ہے۔اس کا اشارہ قرآن کریم میں ان الفاظ سے کیا گیا ہے: لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا[101] (اگر یہ قرآن اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی اور کی طرف سے ہوتا تو اس میں بڑا اختلاف دکھائی دیتا) مگر قرآن کریم کی ہر آیت اور حصہ باہم ہر طرح سے مربوط ہے۔

مسئلہ سود اور امام رازی

حضور ﷺ نے سود کی حرمت کی تفصیل بیان کرتے ہوئے صرف چھ اشیاء کو بیان فرمایا جیسا کہ مسلم کی ایک حدیث میں ہے: حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا سونا سونے کے عوض، چاندی چاندی کے بدلے، گندم، گندم کے عوض، جو جو کے عوض، کھجور، کھجور کے بدلے، نمک نمک کے بدلے برابر برابر، ٹھیک ٹھیک، ہاتھوں ہاتھ ہو پس جب یہ اقسام تبدیل ہو جائیں تو جب وہ ہاتھوں ہاتھ ہو تو تم جیسے چاہو فروخت کرو[102]۔

ان تمام بیان کردہ اشیاء میں حرمت پر تو اجماع امت ہے لیکن اس میں اختلاف ہے کہ کیا صرف ان چھ ہی چیزوں میں سود ہے یا مزید اشیاء میں بھی ہو گا۔ ائمہ اربعہ کے نزدیک دیگر اشیاء میں بھی سود ہو گا مگر اس میں اختلاف ہے کہ کس علت کی بنیاد پر دوسری اشیاء میں یہ حرمت ثابت ہو گی۔

امام رازی رحمہ اللہ نے اہل ظواہر کے علاوہ درج ذیل دیگر مسلک اور اقوال نقل کیئے ہیں:

1 امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اشیاء اربعہ میں "**طعم و جنس**" اور سونا چاندی میں نقد ہونا علت ہے۔

2 امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ہر ناپ تول والی چیز میں رباہے اشیاء اربعہ میں کیل و جنس اور سونا چاندی میں وزن علت ہے۔

3 امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جملہ اشیاء میں خوراک یا خوراک کی صلاحیت ہونا علت ہے لہذا ان کے نزدیک نمک میں بھی رباہو گا ہے۔

4 عبدالملک بن ماجشون کے نزدیک ہر قابل نفع چیز میں ربٰو ہے

امام رازی نے ان اقوال کو نقل کرنے کے بعد صرف اہل ظواہر کے دلائل بیان کیے ہیں جن کے نزدیک صرف ان چھ میں اشیاء میں سود ہے جن کا حضور ﷺ نے خود تذکرہ فرمایا ہے باقی جمہور کے اقوال تو بیان کر دیئے مگر ان کی ایک بھی دلیل بیان نہیں کی اور نہ ہی اہل ظواہر کی کسی بھی دلیل کا جواب ہی دیا ہے۔

اس کا کیا یہ مطلب بھی ہو سکتا ہے کہ امام رازی کے نزدیک اہل ظواہر کا یہ موقف زیادہ مضبوط ہو کیونکہ حضور ﷺ نے تو صرف چھ اشیاء میں کمی بیشی کو سود قرار دے کر ممانعت بیان فرمائی ہیں جب کہ باقی اشیاء میں سود کی ممانعت ظنی ہے کیونکہ ائمہ مجتہدین نے اپنے اجتہاد سے ان چھ چیزوں سے الگ الگ ایک علت اخذ کی ہے جو کہ قطعی نہیں ہو سکتی جس کے نتیجے میں ایک امام کے نزدیک ایک چیز سود تو دوسرے کے نزدیک خالص حلال قرار پائی جب کہ سود ایک ایسا جرم ہے جس میں ملوث رہنے پر قرآن نے لڑائی کا چیلنج دے دیا ہے"

پھر اگر تم نہ چھوڑو گے تو اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کے لیے خبر دار ہو جاؤ'' کیا حضور ﷺ نے ایسے عظیم گناہ کو بیان کرتے وقت چھ چیزوں کی لسٹ تو گنوادی مگر اس کے بجائے ایک آسان بات ائمہ اربعہ میں کسی کی بیان کردہ علت یا کوئی اور ہی سہی کیوں نہ بیان فرمائی ؟ اہل ظواہر کے نزدیک اس ممکنہ اختصار کے بر عکس چھ اشیاء کا گننا اس بات کی دلیل ہے کہ حرمت انہی میں منحصر ہے۔

کیا یہ قابل غور بات نہیں کہ حضور ﷺ کھانے کے آداب اور مکروہات تک تو بیان کردیں مگر جو شدید ترین حرام ہے اس کی تفصیل یا کم از کم علت ہی بیان نہ فرمائی بلکہ صرف چھ چیزیں بیان کر کے چھوڑ دیا اور یہ تک بھی بیان نہیں فرمایا یہ چھ چیزیں مزید اشیاء کے بطور نمونہ یا اظہار علت کے لیے ہیں۔

امام رازی نے اہل ظواہر کے درج ذیل دلائل نقل کیے ہیں:

دلیل اول : حضور ﷺ نے **مکیلات** (تول والی اشیاء) اور **مطعومات** (کھائے جانے والی اشیاء) میں سے صرف چار اشیاء کا ذکر کیا ہے اگر یہی حکم تمام **مکیلات** اور **مطعومات** کا حکم ہوتا تو صرف مختصر جملہ سے حکم اصلی بیان کر دیتے کہ **مکیل** کو **مکیل** کے بدلے اور **مطعوم** کو **مطعوم** کے بدلے اضافے کے ساتھ مت خریدیں لیکن اس اختصار کے بر عکس چار اشیاء کا گننا اس بات کی دلیل ہے کہ حرمت انہی میں منحصر ہے۔

دلیل دوم : ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ سے **ربا الفضل** کی حلت معلوم ہوتی ہے مگر چھ چیزوں کے بارے میں ایک خبر واحد کی وجہ سے اس **ربا الفضل** کو بھی ان اشیاء پر قیاس کر کے حرام قرار دیا گیا گویا چھ چیزوں میں خبر واحد سے اور دیگر اشیاء میں قیاس سے تخصیص کر دی اس طرح تو خبر واحد اور قیاس ظاہر قرآن سے زیادہ قوی قرار پائے اس لیے خبر واحد اور قیاس سے قرآن کی تخصیص جائز نہیں۔

دلیل سوم : مورد نص میں تعلیل حکم کے واسطے کے بغیر محل نص کو غیر محل نص میں لاگو کرنا جائز ہی نہیں یعنی کسی بھی حکم کو دوسرے مقام پر لاگو کرنا جائز نہیں ایک تو اس وجہ سے کہ اس کے لئے حکم خدا کی تعلیل علت (وجوہات واسباب وغیرہ) درکار ہو گی جس کا علم محال ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ حکم صرف اپنے مورد اور مقام کے لئے واضح ہوتا ہے باقی ہر جگہ ظنی ہوتا ہے اور صرف ظن اور گمان پر ایک حکم لاگو کرنا بھی ناجائز ہے۔

غالبا امام رازی نے اہل ظواہر کے دلائل بیان کرنے اور دیگر ائمہ کے صرف اقوال نقل کرنے سے اسی طرف اشارہ کر رہے ہوں اس کے علاوہ امام رازی رحمہ اللہ نے حرمت سود کی متعدد عقلی وجوہات بھی بیان کی ہیں امام رازی فرماتے ہیں کہ سود اس لیے حرام ہے کہ

الف: سود میں کسی دوسرے کا مال کسی عوض کے بغیر لیا جاتا ہے۔

ب: حرمت سود کی ایک وجہ لوگوں کا اپنی دولت کے بل بوتے پر محنت اور کام کو ترک کرنا اور بے کار بیٹھ جانا ہے جس سے خلق خدا کے مفادات کو نقصان پہنچ سکتا ہے۔

ج: حرمت سود کی ایک وجہ لوگوں کے دلوں میں ہمدردی اور بھائی چارے کے جذبے کو باقی رکھنا مقصود ہے کیونکہ سود خور تو کسی کی بے چارگی اور مجبوری کو اضافی رقم کی صورت میں کیش کرانا چاہتا ہے جب کہ اسلام تو ہمدردی کا درس دیتا ہے۔

د: اکثر قرض دینے والا امیر اور لینے والا غریب ہوتا ہے سود جائز ہونے کی صورت میں ایک ضعیف محتاج کا اضافی مال لینا رحمت وانسانیت سے کہیں دور ہے۔

کیا سودی لین دین حرام سمجھ کر کرنا بھی گناہ کبیرہ ہے؟

امام رازی کے خیال میں یہ سزا اور وعید سودی معاملہ کو حرام سمجھ کر اس کا ارتکاب کرنے پر نہیں بلکہ سود کو حلال سمجھنے پر ہے گویا حرام سمجھ کر سود کھانا گناہ کبیرہ نہ ہوگا۔

امام رازی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: یہ بات درست ہے واقعی ﴿ ذٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا ﴾ سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان کے مخبوط الحواس ہونے کی وجہ ان کا یہ غلط قول اور استدلال تھا کہ سود اور تجارت ایک ہیں گویا حرام سمجھ کر سود کھانا گناہ کبیرہ نہ ہوگا۔

﴿ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ ﴾ کی تفسیر میں مفسرین کرام کے اقوال کو نقل کرنے بعد اپنی تحقیق بیان کرتے ہوئے امام رازی مزید فرماتے ہیں: اس میں مفسرین کے متعدد اقوال ہیں مگر میں کہتا ہوں کہ یہ آیت سود حرام سمجھنے والے کے لئے ہے خواہ اس نے سود کھانا ترک کر دیا ہو یا نہ کیا ہو اس کی دلیل اس آیت کا سیاق وسباق ہے کیونکہ آیت کے ایک حصے میں ﴿ فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى ﴾ ہے جس میں یہ ذکر ہی نہیں کہ کس سے رک جائے اور باز آجائے جس کی وجہ سے اس سے سابقہ مذکور اشیاء میں قریب ترین مذکور کی طرف رجوع کیا جائے گا اور وہ کفار کا کلام ﴿ إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا ﴾ ہے تو گویا ﴿ فَانْتَهَى ﴾ کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ سود کو بیع کی طرح کہنے سے باز آجائے اور آیت کے دوسرے حصے میں ﴿ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص سابقہ بیان شدہ کلام کو اختیار کرے یعنی سود کو حلال سمجھے تو ﴿ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ ﴾ (اس کا معاملہ خدا کے سپرد ہے) یہ تعریف اور انعام کا جملہ نہیں اس لئے اس کا تعلق سود نہ کھانے والے تابعدار مومن سے نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کے لئے تو انعام، ثواب یا جنت کا ذکر ہوتا اور نہ ہی یہ جملہ مطلق کافر کے لئے ممکن ہے ورنہ "فَانْتَهَى" کا کیا مطلب ہوگا اس لئے یہ جملہ صرف اس آدمی کے لئے ہو سکتا ہے جو سود کی حرمت کا اعتراف بھی کرتا ہے مگر اسے کھاتا بھی ہے اس صورت میں اس کا معاملہ خدا کے سپرد ہوگا چاہے تو عذاب دے چاہے تو معاف کر دے جیسا کہ دوسرے مقام پر ارشاد خداوندی ہے ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ (103) ﴾ (خدا اس گناہ کو نہیں بخشے گا کہ کسی کو اس کا شریک بنایا جائے اور اس کے سوا اور گناہ جس کو چاہے معاف کر دے) جو ہماری اس بات کی بھی دلیل ہے کہ رحمت خداوندی کی امید واثق ہے۔

امام رازی رحمہ اللہ کی یہ بات مقاصد شریعت کے عین مطابق ہے کیونکہ اسلام نے سود کے ذریعے ہونے والے مخلوق خدا کے استحصال کی وجہ سے اسے حرام کیا ہے کسی بھی دولت مند کو اپنی دولت کے ذریعہ منافع حاصل کرنے کی وجہ سے حرام تو

نہیں کیااب جو شخص اس استحصالی نظام کا قائل ہے اسے ہی خدانے اپنے ساتھ جنگ کرنے کا چیلنج دیدیا ہے لیکن اگر کوئی شخص مجبوری کی وجہ سے سود دینے پر مجبور ہے اس کی لازمی طور پر یہ وعید نہیں ہوگی اور امام رازی رحمہ اللہ بھی یہی کہنا چاہتے ہیں۔

کان ناقصہ کیسے فعل ہوتا ہے کے موضوع پر اپنی ایک تحقیق کا ذکر یوں کرتے ہیں؟

میں جب خوارزم میں مقیم تھا ایک موقع پر بہت سے ادباء کی مجلس میں ایک اشکال پیش کیا گیا کہ ''کان ناقصہ'' فعل کیسے ہوتا ہے کیونکہ فعل میں تو ایک زمانے کا وجود لازمی ہے اور ''کان'' میں مکمل زمانہ ماضی پایا جاتا ہے جس کی وجہ سے یہ فعل ناقص تو نہ ہوا بلکہ فعل تام ہو گیا اور اگر یہ فعل تام نہ ہو تو فعل بھی نہ ہوتا بلکہ حرف ہو جاتا اور اسے کوئی بھی تسلیم نہیں کرتا اس پر وہ تمام ادباء عرصہ دراز تک مشکل میں پڑ گئے بعض نے اس پر کچھ کتابیں بھی لکھ دیں مگر بات نہ بن سکی مگر اللہ تعالیٰ کے فضل سے مجھ پر حقیقت منکشف ہو گئی ہے جو میں ذکر کئے دیتا ہوں کہ ''کان'' کے معانی صرف ''حدث، وقع اور وجد'' ہیں اور ان کی دو اقسام ہیں:

قسم اول: بمعنی« وُجِد وحدث الشيء » یعنی کوئی چیز پائی گئی اور کوئی صفت موجود ہو گئی۔

قسم دوم: بمعنی « وجد وحدث موصوفية الشيء بالشيء » کوئی چیز کسی کے ساتھ پائی گئی یا موجود ہو جیسے« كَانَ زَيْد عالما » کا معنی ہے کہ زید زمانہ ماضی میں علم کے ساتھ موصوف تھا ان میں سے قسم اول ''کان تامہ'' اور قسم دوم ''کان ناقصہ'' ہے گویا دونوں مقامات پر ''کان'' کا مفہوم '' حدوث اور وقوع'' ہی ہے مگر قسم اول میں ''حدوث الشئی فی نفسه'' (کوئی چیز ذاتی طور پر پائی گئی) مراد ہے جب کہ قسم دوم میں ایک دوسرے سے موصوفیت کا حدوث اور وقوع ہے جس کی وجہ سے ان دو اسموں کا وجود لازمی قرار پایا تا کہ ایک کی موصوفیت دوسرے اسم کی طرف اشارہ کی جا سکے یہ بڑی لطیف بحث ہے یعنی اگر فعل زمانہ ماضی میں واقع ہونے کی دلالت کرے تو یہ فعل تام ہو گا ناقصہ نہیں ہو گا اور اگر اسے فعل کے بجائے حرف کہا جائے تو یہ ماضی، مضارع اور دیگر خواص افعال کا حامل کیسے بن سکتا میری اس تقریر سے تمام اشکالات کا خاتمہ ہو گیا۔

کیا انسان پر شیطان کو قدرت اور کنٹرول ہے یا نہیں؟

شیطان کو انسان پر تسلط اور قدرت ہے یا نہیں اس کے بارے میں علامہ جبائی کا نظریہ یہ ہے کہ شیطان کو انسان پر تسلط اور کنٹرول نہیں کیونکہ قرآن میں شیطان کا اپنا اقرار موجود ہے« اور میرا تم پر کسی طرح کا زور نہیں تھا۔ ہاں میں نے تم کو (گمراہی اور باطل کی طرف) بلایا تو تم نے (جلدی سے اور بے دلیل) میرا کہنا مان لیا[104]» یہ واضح اور صریح ہے کہ شیطان کو پچھاڑنے، قتل کرنے اور ایذاء دینے کی طاقت و قدرت ہی نہیں ہے۔

امام رازی رحمہ اللہ کو علامہ جبائی کے اس نظریہ سے اتفاق ہے اس لیے مزید عقلی دلائل دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

1 شیطان جسم کثیف ہے یا جسم لطیف ہے اگر جسم کثیف ہوتا تو لازما نظر آتا ورنہ بے شمار اجسام کثیفہ کا نظر نہ آنا لازم آئے گا جو کہ جہالت ہے اور ایک جسم کثیف کے لئے بدن انسانی میں داخل ہونا تو ممکن ہی نہیں اور اگر شیطان کا جسم ہوا وغیرہ

کی طرح جسم لطیف ہو تو اس میں کسی انسان کو پچھاڑنے اور قتل کرنے کی طاقت ہی نہیں ہو سکتی۔

2 اگر شیطان میں ایسی طاقت ہوتی تو وہ تمام اہل ایمان کو پچھاڑتا، قتل کرتا، مال و دولت چھین لیتا، تباہ و بر باد کر دیتا، ان کے راز ظاہر تا بلکہ ان سب کو پاگل ہی بنا دیا تا کیونکہ اسے تو اہل ایمان سے کمال درجے کی دشمنی ہے۔

جب کہ دیگر حضرات جو شیطانی قدرت اور کنٹرول کے قائل ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ: دور سلیمانی میں شیطان انتہائی مشکل اور دشوار امور سرانجام دیتے تھے قرآن میں ہے « وہ جو چاہتے یہ ان کے لئے بناتے یعنی قلعے اور مجسمے اور (بڑے بڑے) لگن جیسے تالاب اور دیگیں جو ایک ہی جگہ رکھی رہیں [105]» اور یہ تب ہی ممکن ہے کہ شیطان کو وسیع طاقت ،قدرت اور اختیارات حاصل ہوں۔

مگر امام رازی رحمہ اللہ اس کا جواب دیتے ہیں کہ: دور سلیمان علیہ السلام میں شیاطین کو یہ طاقت ملنا معجزہ سلیمانی ہے۔

ان حضرات کی دوسری دلیل یہ آیت بھی ہے جس میں شیطان کا انسان کو مخبوط الحواس کرنے کا ذکر ہے مگر اس کا جواب علامہ جبائی نے یہ دیتے ہیں کہ یہ مس ایک موذی وسوسہ کی طرز اور درجے کا ہوتا ہے جیسا کہ فریاد ایوب علیہ السلام میں ہے ﴿أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ﴾ (بار الہا) شیطان نے مجھ کو ایذا اور تکلیف دے رکھی ہے) [106] اور اس وسوسہ کے دوران شدت گھبراہٹ اور فطری ضعف طبیعت کی وجہ سے بے ہوش ہو کر گر بھی سکتا ہے جیسا کہ کسی بھی کمزور دل آدمی پر ویران جنگل میں بے ہوشی طاری ہو سکتی ہے اس درجہ کی بے ہوشی فضلاء اور کاملین پر طاری نہیں ہو سکتی تاہم جس صاحب عقل و دانش کے مزاج میں کوئی نقص ہو یا دماغی خلل ہو اس پر اس کا طاری ہونا بھی ممکن ہے جب کہ اس دلیل کے جواب میں علامہ قفال فرماتے ہیں کہ دراصل لوگ ہر بری اور شر والی چیز کی نسبت شیطان کی طرف کر دیتے ہیں اور قرآن نے بھی لوگوں کے عرف کے مطابق خطاب کیا ہے جیسا کہ دوسرے مقام پر ہے ﴿طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُؤُسُ الشَّيَاطِينِ﴾ (اس کے خوشے ایسے ہوں گے جیسے شیطانوں کے سر) [107]۔

امام رازی کا قول دلائل کے تقابلی جائزہ سے قوی معلوم ہوتا ہے کیونکہ اگر شیطان کو تسلط ہوتا تو ہر آدمی کے پیچھے گمراہ کرنے کے لیے ذلیل و خوار ہونے کے بجائے چند صاحب اقتدار لوگوں کو زبردستی گمراہ کر کے ساری عوام کو گمراہ کرنے پر لگا دیتا اور خود آرام کرتا مگر ایسا نہیں ہے۔

باب پنجم کے حوالہ جات وحواشی

1 تفسیر البسیط ج4ص458

2 ایضا؛ بغوی ج1ص339

3 کشاف ج1ص504۔بغوی ج1ص340

4 تفسیر البسیط ج4ص458۔بغوی ج1ص340

5 محرر الوجیز ج1ص94

6 تفسیر البسیط ج4ص458

7 الأنبياء: 103

8 البقرة : 277

9 النساء: 10

10 البقرة : 188

11 یہ الفاظ مسند احمد اور معجم اوسط طبرانی کی روایت سے لیے گئے ہیں مکمل روایت یوں ہے: عن الحارث عن علي رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن آكل الربا وموكله وشاهديه وكاتبه والمحل والمحلل له والواشمة والمستوشمة ومانع الصدقة ونهى عن النوح ۔ دیکھیے: مسند احمد حدیث نمبر 1364؛ طبرانی، سلیمان بن احمد، ابو القاسم، حافظ (1995) معجم اوسط طبرانی، دار الحرمین، طبع نامعلوم ج 7 ص 127 اور مسند بزار میں یہ الفاظ ہیں: لعن آكل الربا وموكله وشاهديه وكاتبه والمستحل والمستحل له والواشمة والموشومة ومانع صدقته. مسند بزار ج 3 ص63، یہ روایت دیگر کتب احادیث میں بھی ہے مگر ان میں والمحل والمحلل له یا والمستحل والمستحل له کے الفاظ نہیں ہیں۔ دیکھیے: سنن کبری میں ہے: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن آكل الربا وموكله وكاتبه ومانع الصدقة وكان ينهى عن النوح سنن کبری حدیث نمبر 9334۔اس روایت کے تمام طرق میں ایک راوی حارث بن عبد اللہ اعور ھمدانی خارفی ابو زہیر کوفی ضعیف ہے اس کے بارے میں حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: اسے علامہ شعبی نے جھوٹا قرار دیا ہے اور رافضیت کا الزام بھی لگایا ہے اور اس کی احادیث ضعیف ہیں دیکھیے: تقریب ج 1 ص 211، اس کے برعکس عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت درجہ صحیح کی حامل ہے اس کے الفاظ یہ ہیں: لعن آكل الربا وموكله وشاهديه وكاتبه دیکھیے: صحیح ابن حبان حدیث نمبر 5025؛ابن ماجہ ج 2 ص 764 حدیث نمبر 2277؛مسند طیالسی ج 1 ص 268 خلاصہ یہ ہے کہ امام رازی کے نقل کردہ الفاظ میں سے لعن آكل الربا وموكله وشاهديه وكاتبه تو صحیح روایات سے ثابت ہیں البتہ والمحل والمحلل له کے الفاظ کے راوی ضعیف ہیں۔

12 طرد و عکس(All aspects)کا مطلب یہ ہے کہ کسی حکم کا کسی علت یا وصف پر حکم لگادینا کہ جہاں یہ علت اور وصف ہو وہاں یہ حکم لاگو ہوگا ورنہ نہیں ہوگا جیسے شراب کی علت اور وصف نشہ ہے جہاں بھی نشہ ہوگا اس پر حرمت کا حکم لاگو ہوجائے گاخواہ وہ شراب ہو یا کوئی اور چیز ہو (وهو ترتب الحكم على الوصف وجودا وعدما بأن يوجد الحكم في جميع صور وجود الوصف ويعدم عند عدمه)دیکھیے : کشف اصطلاحات الفنون والعلوم ج اص812

13 الحج: 5

14 شعب الایمان ج 3ص34

15 امالہ کہتے ہیں فتحہ کو کسرہ یا الف کو یاء کی جانب معمولی سا موڑنا(هي عند القراء والصرفيين أن ينحو بالفتحة نحو الكسرة وبالألف نحو الياء) ۔دیکھیے : کشف اصطلاحات الفنون والعلوم ج اص259

16 لفظ کو پر اور منہ بھر کر مردوں کی طرح پڑھنا۔(معناه أنه يقرأ على قراءة الرجال ولا يخضع الصوت فيه ككلام النساء) دیکھیے : کشف اصطلاحات الفنون والعلوم ج اص491

17 محرر الوجیز ج1ص95؛اللباب فی علوم الکتاب ج4ص447

18 کشاف ج1ص505

19 مسلم ج3ص1218

20 بخاری ج 3ص 74 اور مسند بزار میں ہے: وقد أنكر أبو سعيد الخدري ذلك على ابن عباس وحدثه في ذلك بما توقف عنه ابن عباس في ذلك الوقت برواية أبي سعيد عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا نعلم أحدا بعد من فقهاء الأمصار في جميع الأقطار (ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی بات کا انکار کردیا اوراس وقت عالم اسلام میں کوئی بھی اس بات کا قائل نہیں کہ صرف ادھار میں سود ہوتا ہے) مسند بزار ج 7 ص15۔سنن کبری بیہقی میں ہے (سمع أبا الجوزاء يقول كنت أخدم ابن عباس تسع سنين إذ جاءه رجل فسأله عن درهم بدرهمين فصاح ابن عباس وقال إن هذا يأمرني أن أطعمه الربا فقال ناس حوله إن كنا لنعمل هذا بفتياك فقال ابن عباس قد كنت أفتي بذلك حتى حدثني أبو سعيد وابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عنه , فأنا أنهاكم عنه)ایک آدمی نے حضرت ابن عباس سے ایک کے بدلے دو درہم لینے کے بارے میں پوچھا تو حضرت ابن عباس نے منع کردیا اور کہا کہ تم چاہتے ہو کہ میں تمہیں سود کھلادوں تو وہاں پر موجود کچھ لوگ بولے کہ ہم تو آپ کے فتوے کی وجہ سے یہی کام کرتے ہیں تو آپ نے فرمایا کہ میں اس کا پہلے فتوی دیا کرتا تھا مگر حضرت ابو سعید اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کے بتانے کے بعد میں بھی منع کرتا ہوں۔ دیکھیے : سنن کبری بیہقی ج 5ص462

21 یہ روایت کتب حدیث میں نہیں۔

22 مغنی ابن قدامہ ج6ص50

23 امام رازی کے ذکر کردہ الفاظ (**حرمة مال الإنسان كحرمة دمه**) کے ساتھ یہ روایت کتب حدیث میں نہیں ہے البتہ اس مفہوم کی متعدد احادیث ہیں مثلا مسند احمد میں ہے : **سباب المسلم أخاه فسوق وقتاله كفر وحرمة ماله كحرمة دمه** مسند احمد ج 7 ص 296 اور مجمع الزوائد ج 4 ص 172؛ سنن دار قطنی ج 3 ص 425 اور مسند بزار ج 5 ص 117 میں یہ الفاظ ہیں (**حرمة مال المؤمن كحرمة دمه**)

24 **إبراهيم**: 22

25 **سوه سبا** :13

26 **ص**: 41

27 **الصافات**: 65

28 وهب بن منبہ الابناوی صنعانی الذماری ابو عبد اللہ مشہور تابعی اور مؤرخ ہیں جنہیں تاریخ قبل از اسلام پر عبور تھا۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے پاس تیرہ سال تک رہے انہوں نے متعدد کتب بھی تصنیف کیں چند ایک کے نام درج ذیل ہیں : **ذكر الملوك المتوجة من حمير وأخبارهم وقصصهم وقبورهم وأشعارهم قصص الأنبياء** اور **قصص الأخيار**، ان کے بارے میں مشہور ہے کہ چالیس سال انہوں نے کسی روح والی چیز کو برا بھلا نہیں کہا اور بیس برس تک عشاء کے وضو سے صبح کی نماز پڑھی ہے (الا یہ کہ شرعی ضرورت پیش آنے پر خود توڑا ہو) اور نہ ہی چالیس سال بستر پر سوئے۔ آخر عمر میں صنعاء کے قاضی بنا دیئے گئے تھے۔ ایک بار ان سے ایک آدمی کہنے لگا آپ ہمیں اپنے خواب سنایا کرتے تھے جو بالکل صحیح ہوتے تھے اب آپ نے خواب سنانا چھوڑ دیے ہیں تو کہنے لگے کہ جب سے میں قاضی بنا ہوں اس طرح کے خواب آنا بھی بند ہوگئے ہیں۔ دیکھیے : سیر اعلام النبلاء ج 4 ص 544 ؛ تہذیب الکمال فی اسماء الرجال ج 31 ص 140؛ اعلام ج 8 ص 125؛ وفیات الاعیان ج 6 ص 35

29 **المعارج**: 43

30 یہ روایت تفسیر بغوی ج 1 ص 341 میں مذکور تو ہے مگر کسی حدیث کی کتاب میں موجود نہیں صرف مسند حارث میں ان الفاظ کے ساتھ ہے: **ثم مضيت حتى انتهيت الى سابلة آل فرعون فإذا رجال بطونهم كالبيوت إذا عرض آل فرعون على النار غدوا وعشيا فيوقفون لآل فرعون مستلقين على ظهورهم وبطونهم فيثردونهم آل فرعون ثردا بأرجلهم فقلت من هؤلاء يا جبريل قال هؤلاء أكلة الربا ثم تلي رسول الله صلى الله عليه و سلم الذين يأكلون الربوا** (حضور ﷺ فرماتے ہیں کہ پھر میں آگے بڑھا جہاں فرعون کے لوگوں کا راستہ تھا وہاں کچھ لوگ گھروں کے برابر پیٹوں والے لیٹے ہوئے تھے جن کو آل فرعون صبح شام روند کر چلتے تھے میں نے جبرائیل علیہ السلام سے ان کے بارے میں پوچھا تو انہوں بتایا کہ یہ سود خوار لوگ ہیں پھر حضور ﷺ نے یہ آیت تلاوت فرمائی)۔ دیکھیے : علی بن سلیمان بن ابو بکر ہیثمی، نور الدین الحافظ (1992) بغیۃ الباحث عن زوائد مسند حارث، مرکز خدمۃ السنہ والسیرہ، طبع اول ج 1 ص 170

31 الأعراف: 201

32 الأعراف: 12 و ص: 76

33 یہ حدیث امام رازی کے ذکر کردہ الفاظ ساتھ کتب حدیث میں نہیں یہ بھی روایت بالمعنی کی گئی ہے حدیث کے الفاظ ابن ماجہ میں یہ ہیں: إن آخر ما نزلت آية الربا وإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قبض ولم يفسرها لنا فدعوا الربا والريبة یہ حدیث درجہ صحیح کی ہے: ابن ماجہ ج 2 ص 764 اور مسند احمد میں یہ الفاظ ہیں: قال عمر: إن آخر ما نزل من القرآن آية الربا وإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قبض ولم يفسرها فدعوا الربا والريبة دیکھیے: مسند احمد ج 1 ص 361

34 الأنفال: 38

35 معانی القرآن واعرابہ ص 358

36 سدی الکبیر، اسماعیل بن عبدالرحمن ابو محمد (1993) تفسیر سدی الکبیر، دار الوفا للطباعۃ والنشر، طبع اول ج 1 ص 167

37 تفسیر البسیط ج 4 ص 466

38 نساء : 48 و 116

39 نسخہ " الف، ب، ج اور د " چاروں میں اس مقام پر عبارت یوں ہے: قال صلى الله عليه وسلم الربا وإن كثر فإلى قل اس موقع پر سہو ناسخ و کاتب ہے حدیث کے الفاظ یہ ہیں: الربا وإن كثر فإن عاقبته تصير إلى قل- دیکھیے: مستدرک حاکم ج 2 ص 47؛ شعب الایمان ج 7 ص 359؛ مسند احمد ج 6 ص 297

40 امام رازی کے نقل کردہ الفاظ: کتب حدیث میں نہیں ہیں یہ بھی روایت بالمعنی ہے ترمذی میں یہ الفاظ ہیں: يدخل فقراء المسلمين الجنة قبل أغنيائهم بنصف يوم وهو خمسمائة عام (مسلمان فقراء جنت میں مالداروں سے آدھا دن جو پانچ سو سال کے برابر ہوگا پہلے جنت میں جائیں گے) امام ترمذی نے اس حدیث کو هذا حديث حسن صحيح قرار دیا ہے۔ دیکھیے: ترمذی ج 4 ص 578، اور مسند احمد میں یہ الفاظ ہیں: يدخل فقراء المسلمين الجنة قبل أغنيائهم بنصف يوم وهو خمس مائة عام ۔ دیکھیے: مسند احمد ج 14 ص 208۔ اس کی سند کے تمام راوی ثقہ ہیں سند یوں ہے: حدثنا عفان ان کے بارے میں حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: ثقة ثبت (ثقہ اور ثابت ہیں) تقریب ج 1 ص 681، حدثنا حماد بن سلمة ان کے بارے میں ابن حجر فرماتے ہیں: ثقه عابد أثبت الناس دیکھیے: تقریب ج 1 ص، 268 عن محمد بن عمرو ان کے بارے میں ابن حجر فرماتے ہیں: صدوق له أوهام دیکھیے: تقریب ج 1 ص 884 ، عن أبي سلمة ، ان کے بارے میں ابن حجر فرماتے ہیں: ثقة مكثر دیکھیے: تقریب ج 1 ص 1155، عن أبي هريرة ، یہ صحابی ہیں۔

41 امام رازی کے نقل کردہ الفاظ: اللهم يسر لكل منفق خلفا ولممسك تلفا کتب حدیث میں نہیں ہیں یہ بھی روایت بالمعنی ہے دیگر کتب احادیث میں یہ الفاظ ہیں اللهم عجل لمنفق خلفا وعجل لممسك تلفا (اے اللہ

خرچ کرنے والے کو جلد بدلہ اور روک کر رکھنے والے کو تباہی دے دے) ۔دیکھیے: مستدرک حاکم ج 5 ص 523، **اللهم عجل لمنفق خلفا وأعط ممسكا تلفا** ۔ دیکھیے: مسند ابو داؤد طیالسی ج 2 ص 323، **اللهم أعط لمنفق خلفا وعجل لممسك تلفا** ۔دیکھیے: مسند احمد ج 13 ص 419،

42 معجم اوسط طبرانی ج 3 ص 351

43 **التوبة**: 104

44 **البقرة**: 276

45 **محمد**: 34

46 **البقرة**: 239

47 تفسیر ابو بکر اصم ص 52

48 **فرقان**: 68

49 امام رازی نے خلاف ترتیب یہاں مسئلہ اول کا عنوان دیدیا جو کہ بقیہ ترتیب کے بر عکس تھا اس لئے اس موقع پر سابقہ ترتیب کو ہی جاری رکھا گیا ہے۔

50 در منثور ج 3 ص 373

51 تفسیر البسیط ج 4 ص 472

52 ایضا

53 علامہ سدی نے حضرت خالد بن ولید کا نام نہیں لیا بلکہ حضرت عباس رضی اللہ عنہ اور بنو مغیرہ کے ایک آدمی کا ذکر کیا ہے دیکھیے: سدی کبیر ص 167

54 **البقرة**: 3

55 کتاب السبعہ ص 192؛ بغوی ج 1 ص 345؛ تفسیر ثعلبی ج 2 ص، 285

56 تفسیر ثعلبی ج 2 ص، 285

57 **الأنبياء**: 109

58 تفسیر بسیط ج 4 ص 475، بغوی ج 1 ص 345، بغوی ج 5 ص 51

59 تفسیر بسیط اور تفسیر بغوی میں یہی معنی ذکر کیا گیا ہے مگر ان میں حضرت حسن بصری کی طرف نسبت نہیں کی گئی دیکھیے: تفسیر بسیط ج 4 ص 475، بغوی ج 1 ص 345

60 معجم کبیر طبرانی ج 8 ص 221، اس میں اگرچہ ایک راوی علی بن زید کو حافظ ابن حجر نے ضعیف کہا ہے دیکھیے: تقریب ج 1 ص 707، مگر اس حدیث کے شواہد اور متبعات بہت ہیں اسی مفہوم کی حدیث (**من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب**) (جو میرے کسی دوست سے دشمنی کرے اسی میری طرف سے لڑائی کا چیلنج ہے) بخاری میں بھی ہے دیکھیے: بخاری ج 8 ص 105

61 امام رازی کے نقل کردہ الفاظ (من لم يدع المخابرة فليأذن بحرب من الله ورسوله) کتب حدیث میں نہیں البتہ اس مفہوم اور مطلب کی احادیث دیگر کتب احادیث میں موجود ہیں مثلا: من لم يذر المخابرة فليأذن بحرب من الله ورسوله دیکھیے: صحیح ابن حبان ج 11 ص 611؛ مستدرک حاکم ج 2 ص 342؛ ابو داؤد ج 4 ص 147، مگر علامہ البانی نے ان سب کو ضعیف قرار دیا ہے وہ فرماتے ہیں قال أبو نعيم غريب من حديث أبي الزبير تفرد به ابن خثيم بهذا اللفظ ۔۔۔ وإنما علة الحديث أبو الزبير واسمه محمد بن مسلم بن تدرس فإنه وإن كان ثقة ومن رجال مسلم فهو مدلس وقد عنعنه وقد قال الذهبي في ترجمته من الميزان وفي صحيح مسلم عدة أحاديث مما لم يوضح فيها ابن الزبير السماع عن جابر ولا من طريق الليث عنه ففي القلب منها شيء قلت: فلا يطمئن القلب لصحة هذا الحديث مع هذه العنعنة لاسيما وهو ليس في صحيح مسلم (اس حدیث میں ابو الزبیر مدلس ہیں اور وہ عنعن سے روایت کرتے ہیں اگرچہ یہ مسلم کے راوی ہیں اور عبد اللہ بن رجاء مکی منفرد ہیں۔ ملخصا) دیکھیے: سلسلۃ الاحادیث الضعیفہ ج 2 ص 417

62 المائدة: 33

63 یہاں قد كانت فراخا بيوضها بمعنی صارت فراخا بيوضها ہے یہ اشعار عمرو بن احمر باہلی کے ہیں دیکھیے: لسان العرب ج 7 ص 186۔ عمرو بن احمر باہلی (سنہ طبع نامعلوم) دیوان باہلی، مجمع اللغۃ العربیہ دمشق، طبع نامعلوم ص 119

64 اس شعر میں کان زائدہ ہے مگر یہ شعر درست نقل نہیں کیا گیا درست شعر یوں ہے:

سراة بني أبي بكر تسامو ... على كان المسومة العراب

دیکھیے: لسان العرب ج 13 ص 370؛ تاج العروس ج 36 ص 73

65 بحر محیط ج 2 ص 354؛ اللباب فی علوم الکتاب ج 4 ص 466

66 الحجر: 36، 37، 38

67 بحر محیط ج 2 ص 354

68 ایضا

69 " نسخہ د " میں اس مقام پر عبارت یوں ہے « ومنه يقال أيسر الرجل فهو قدسر» اس میں «قدسر» صحیح نہیں جب کہ نسخہ " الف، ب اور ج" میں اس مقام پر « ومنه يقال: أيسر الرجل فهو موسر» ہے اور یہی صحیح ہے۔

70 بحر محیط ج 2 ص 355؛ تفسیر البسیط ج 4 ص 478

71 اللباب فی علوم الکتاب ج 4 ص 470

72 النساء: 58

73 تفسیر البسیط ج 4 ص 476

74 اللباب فی علوم الکتاب ج4ص470

75 نسخہ " الف ،ب، ج اورد" چاروں میں یہاں قال القاضي والقول الأول أرجح ہے مگر یہ غلط ہے اس کی جگہ قال القاضي والقول الثاني أرجح ہونا چاہئے کیونکہ دلیل قول دوم کی دی گئی ہے ۔

76 " نسخہ د " میں اس مقام پر عبارت یوں ہے« من وجد دارا وبيتا لا يعد في ذوي العسرة» جب کہ نسخہ "الف ، ب اور ج" میں اس مقام پر « من وجد دارا وثيابا »ہے اور یہی زیادہ صحیح ہے کیونکہ " دار اور بیت " یک گونہ مترادف الفاظ ہیں جب کہ " دار اور ثیاب " متضاد الفاظ ہیں۔

77 کتاب السبعہ ص193

78 البقرة: 237

79 امام رازی کے ذکر کردہ الفاظ :لا يحل دين رجل مسلم فيؤخره إلا كان له بكل يوم صدقة حدیث کی کتب میں نہیں ہیں البتہ اس مفہوم کی متعدد احادیث کتب احادیث میں موجود ہیں۔ دیکھیے: من أنظر معسرا كان له بكل يوم صدقة ومن أنظره بعد حله كان له مثله في كل يوم صدقة ابن ماجہ ج 2 ص 808؛ مسند احمد ج 38 ص 69 مگر علامہ ابن العراقی فرماتے ہیں : وسنده ضعيف ورواه أحمد والحاكم وقال صحيح على شرط الشيخين دیکھیے : تخریج احیاء العلوم للعراقی ج 2 ص 1038، کیونکہ اس میں ایک راوی نفيع بن الحارث أبو داود الأعمى الدارمي ہے جس کے بارے میں ابن حجر لکھتے ہیں : يقال له نافع متروك وقد كذبه بن معين دیکھیے : تقریب ج 1 ص 1008، مگر مستدرک حاکم کی روایت کو مسند احمد کی روایت کی طرح ضعیف قرار دینا حیرت کی بات ہے کیونکہ جہاں تک ابن ماجہ اور مسند احمد کی روایت کا تعلق ہے تو اس میں اگرچہ یہ راوی موجود ہے جب کہ مستدرک کی سند تو ثقات پر مشتمل ہے سند یہ ہے : حدثنا أبو محمد أحمد بن عبد الله المزني وأبو سعيد أحمد بن يعقوب الثقفي قالا : حدثنا أبو جعفر محمد بن عبد الله الحضرمي حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة حدثنا عفان ثنا عبد الوارث بن سعيد حدثنا محمد بن جحادة عن سليمان بن بريدة عن أبيه قال اس میں ابو محمد احمد بن عبد اللہ المزنی مشہور امام ہیں ابو جعفر محمد بن عبد اللہ الحضری کے بارے میں علامہ یوسف مزی فرماتے ہیں قال أبو حاتم صدوق ثقة وروى له البخاري والترمذي والنسائي.(ابو حاتم نے انہیں ثقہ کہا ہے اور ان کی روایات بخاری ترمذی اور نسائی میں ہیں)دیکھیے : تہذیب الکمال فی اسماء الرجال ج 1 ص 369 اور ابو بکر بن ابو شیبہ کے بارے میں حافظ ابن حجر لکھتے ہیں : قال العقيلي وصالح الطرابلسي ليس به بأس وقال الخليلي كان ثقة روى عنه الحفاظ وقال مسلمة بن قاسم الأندلسي كوفي ثقة (عقیلی اور خلیلی کے نزدیک یہ قابل قبول اور ثقہ ہیں)۔ دیکھیے : تہذیب التہذیب ج 1 ص 136 اور عفان بن مسلم بن عبد اللہ الصفار کے بارے میں علامہ زرکلی فرماتے ہیں : قال الذهبي: هو من مشايخ الإسلام والأئمة الأعلام (امام ذہبی فرماتے ہیں کہ یہ شیخ الاسلام اور امام ہیں)۔ دیکھیے : اعلام ج 4 ص 238 اور عبد الوارث بن سعيد بن ذكوان التميمي العنبري کے بارے میں ابن حجر لکھتے ہیں : قال أبو

زرعة ثقة وقال أبو حاتم صدوق ۔۔۔قال النسائي ثقة ثبت وقال ابن سعد كان ثقة حجة ۔۔۔قلت هذا قول ابن حبان في الثقات قال وكان قدريا متقنا في الحديث(ابوزرعہ ،ابو حاتم ،نسائی،ابن سعد اور ابن حبان انہیں ثقہ قرار دیتے ہیں اور ابن حابن فرماتے ہیں کہ یہ فرقہ قدریہ سے متاثر مگر حدیث میں مضبوط تھے) ۔ دیکھیے : تہذیب التہذیب ج 6 ص 443، اور محمد بن جحادۃ الاودی الإیامی الکوفی کے بارے میں علامہ یوسف مزی لکھتے ہیں : قال أبو طالب عن أحمد بن حنبل: محمد بن جحادة من الثقات وقال عبد الرحمن بن أبي حاتم سألت أبي عنه فقال: ثقة صدوق وقال أبو عبيد الآجري عن أبي داود: كان لا يأخذ إلا عن كل وأثنى عليه.وقال النسائي: ثقة.وذكره ابن حبان في كتاب الثقات (امام احمد بن حنبل ،ابو حاتم ،نسائی اور ابن حبان نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے) دیکھیے : تہذیب الکمال فی اسماء الرجال ج 24 ص 578، اور سلیمان بن بریدۃ بن الحصیب الاسلمي المروزی کے بارے میں علامہ مزی لکھتے ہیں : وقال أبو طالب عن أحمد بن حنبل: سليمان بن بريدة أوثق من عبد الله بن بريدة.۔۔۔وقال إسحاق بن منصور عن يحيى بن معين، وأبو حاتم ثقة وقال أحمد بن عبد الله العجلي سليمان بن بريدة وعبد الله بن بريدة كانا توأما تابعيين ثقتين (احمد بن حنبل یحی بن معین ابو حاتم ابن عجلی نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے) دیکھیے : تہذیب الکمال فی اسماء الرجال ج 11 ص 371، اور بریدۃ بن الحصیب بن عبد اللہ تو صحابی ہیں اس لیے اس حدیث کو مسند احمد کی روایت کے ساتھ ضعیف قرار دینا ناقابل فہم ضرور ہے اور پھر اس کے متعدد شواہد بھی موجود ہیں مثلا : مسلم میں ہے : من أنظر معسرا أو وضع عنه، أظله الله في ظله دیکھیے : مسلم ج 4 ص 2301، ترمذی میں ہے : من أنظر معسرا أو وضع له أظله الله يوم القيامة تحت ظل عرشه يوم لا ظل إلا ظله اور اس کے بعد امام ترمذی لکھتے ہیں :اس مضمون کی احادیث ابو الیسر ، قتادہ، حذیفہ، ابن مسعود، عبادہ اور حضرت جابر سے بھی منقول ہیں دیکھیے : ترمذی ج 3 ص 591۔اس لیے علامہ ابن العراقی کا اتنے شواہد کی موجودگی کے باوجود اور ثقہ راویوں کی روایت کو ضعیف قرار دینا محل نظر ہے۔

80 تفسیر البسیط ج 4 ص 482

81 النساء: 127

82 المائدة: 3

83 تفسیر البسیط ج 4 ص 482

84 ایضا

85 المزمل: 17

86 " نسخہ د " میں اس مقام پر عبارت یوں ہے ولیس المراد منه الرجوع إلى عمله وحفظه اس میں إلى عمله صحیح نہیں جب کہ نسخہ " الف، ب اور ج" میں اس مقام پر إلى علمه ہے اور یہی صحیح ہے۔

87 الزلزلة: 7، 8

88 لقمان: 16

89 الأنبياء: 47

90 وعیدیہ فرقہ خوارج کی ایک شاخ ہے جن کے نزدیک گناہ کبیرہ کا مرتکب کافر ہو جاتا ہے اور ہمیشہ جہنم میں رہے گا اگر چہ یہ مومن ہی کیوں نہ ہو البتہ اس کا عذب دیگر کفار کے عذاب سے کم ہوگا (والوعيدية داخلة في الخوارج وهم القائلون بتكفير صاحب الكبيرة وتخليده في النار) الملل والنحل ج 1 ص 113؛ ابن العنبری، غریفوریوس، ابو الفرج بن اہرون الطبیب (1983) تاریخ مختصر الدول، دار الرائد اللبنانی، طبع دوم ص 166

91 تفسیر رازی ص 71۔

92 ایضاص 75۔

93 ایضا۔

94 ایضاص 77۔

95 ایضاص 79۔

96 ایضاص 81۔

97 ایضاص 83۔

98 ایضاص 84۔

99 ایضاص 87۔

100 ایضاص 91۔

101 نساء 82

102 مسلم ج 3 ص 1211

103 نساء: 48 و 116

104 إبراهيم: 22

105 سوہ سبا: 13

106 ص: 41

107 الصافات: 65

باب ششم

سورہ بقرہ آیت نمبر 282 تا 283

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذا تَدايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلا يَأْبَ كاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَما عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئاً فَإِنْ كانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهاً أَوْ ضَعِيفاً أَوْ لا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَداءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْداهُما فَتُذَكِّرَ إِحْداهُمَا الْأُخْرى وَلا يَأْبَ الشُّهَداءُ إِذا مَا دُعُوا وَلا تَسْئَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيراً أَوْ كَبِيراً إِلى أَجَلِهِ ذلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهادَةِ وَأَدْنى أَلاَّ تَرْتابُوا إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجارَةً حاضِرَةً تُدِيرُونَها بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُناحٌ أَلاَّ تَكْتُبُوها وَأَشْهِدُوا إِذا تَبايَعْتُمْ وَلا يُضَارَّ كاتِبٌ وَلا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (282)﴾

ترجمہ : اے وہ لوگو جو ایمان لائے ہو (مومنو!) جب تم ایک مقررہ مدت تک (کے لیے) ادھار کا معاملہ کرو تو اسے لکھ لیا کرو اور چاہیے کہ لکھدے کاتب تمہارے درمیاں انصاف سے، اور کاتب لکھنے سے انکار نہ کرے، جیسے اس کو سکھایا ہے اللہ نے، اسے چاہیے کہ لکھ دے، اور جس پر حق (قرض) ہے وہ لکھاتا جائے، اور اپنے رب اللہ سے ڈرے، اور نہ اس سے کچھ کم کرے، پھر اگر وہ جس پر حق (قرض) ہے وہ بے عقل یا کمزور ہے یا وہ لکھانے کی قدرت نہیں رکھتا تو چاہیے کہ اس کا سرپرست انصاف سے لکھادے۔ اور اپنے مردوں میں سے دو گواہ کرلو، پھر اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں جن کو تم گواہ پسند کرو (تاکہ) اگر ان میں سے ایک بھول جائے تو ان میں سے ایک (دوسری) کو یاد دلا دے، اور گواہ انکار نہ کریں جب بلائے جائیں، اور تم لکھنے میں سستی نہ کرو (خواہ معاملہ) چھوٹا ہو یا بڑا، ایک میعاد تک، یہ زیادہ انصاف ہے اور گواہی کے لیے زیادہ مضبوط ہے اللہ کے نزدیک اور زیادہ قریب ہے کہ تم شبہ میں نہ پڑو، اس کے سوائے کہ سودا ہاتھوں ہاتھ کا ہو جسے تم آپس میں لیتے رہتے ہو تو کوئی گناہ نہیں کہ تم وہ نہ لکھو، اور جب تم سودا کرو تو گواہ کر لیا کرو، اور نہ لکھنے والا نقصان کرے نہ گواہ، اور اگر تم (ایسا) کرو گے تو یہ بے شک تم پر گناہ ہے، اور تم اللہ سے ڈرو، اور اللہ تمہیں سکھاتا ہے، اور اللہ ہر چیز کا جاننے والا ہے۔

ربط آیات : اس میں دو صورتیں ہیں:

پہلی صورت : یہ تیسرا حکم ہے اس سے قبل دو احکام انفاق فی سبیل اللہ اور ترک سود بیان کئے جن سے مال کی

کمی ہوتی ہے صدقہ سے ظاہری طور پر اورترک سود سے حقیقی طور پر کمی ہوتی ہے اور آخر میں ﴿ وَاتَّقُوا يَوْماً تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ﴾ تقویٰ پر کاربند رہنے کی شدید ڈانٹ اور تنبیہ کردی جس کی وجہ سے آدمی بہت سے منافع اور فوائد سے محروم ہوجاتا ہے (کیونکہ تقویٰ حد درجہ احتیاط کا نام ہے)اس لیے اب یہاں سے مال حلال کی حفاظت اور نقصان وضیاع سے بچاؤ کا بیان ہے کیونکہ انفاق فی سبیل اللہ، سود کا ترک کرنا اور تقویٰ پر عمل مال کی بدولت ممکن ہے اسی اہم نکتہ کی وجہ سے قرآن کریم میں کئی مقامات پر مال حلال کی حفاظت اور اسے ضیاع اور ہلاکت سے بچاؤ پر کافی زور دیا گیا ہے فرمان خداوندی ہے ﴿ وَلا تُؤْتُوا السُّفَهاءَ أَمْوالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِياماً ﴾[1](اور بے عقلوں کو ان کا مال جسے خدا نے تم لوگوں کے لیے سبب معیشت بنایا ہے مت دو)اس میں مال کی احتیاط کی ترغیب دی گئی ہے کیونکہ یہ مصالح معاش بلکہ مصالح آخرت کا بھی ایک اہم سبب ہے۔

نکتہ: علامہ قفال رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قرآن کریم میں اکثر اختصار سے کام لیا جاتا ہے مگر آیت مداینت میں کافی طوالت ہے ذرا غور کیجیے:﴿ إِذا تَدايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ ﴾ میں کتابت کے حکم کے بعد ﴿وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كاتِبٌ بِالْعَدْلِ ﴾ میں بھی کتابت کا حکم ہے اور اس کے بعد ﴿ وَلا يَأْبَ كاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَما عَلَّمَهُ اللَّهُ ﴾ میں بھی کتابت کا حکم ہے اور پھر ﴿ فَلْيَكْتُبْ ﴾ میں ایک بار پھر لکھنے کا حکم دیا گیا اور اس کے بعد ایک بار پھر ﴿ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ ﴾ میں بھی لکھنے کا حکم ہے حالانکہ ﴿ وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كاتِبٌ بِالْعَدْلِ ﴾ میں یہ مفہوم ادا ہوچکا ہے کیونکہ عادل کاتب صرف وہی لکھے گا جو اسے املاء کیا جائے گا اور پھر ﴿وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ ﴾ میں مزید تاکید کی گئی مگر اس کے باوجود ایک بار پھر یہ کہا گیا کہ ﴿وَلا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئاً ﴾ حالانکہ یہ ﴿ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ ﴾ میں بیان ہو چکا تھا اور پھر اس کے بعد ﴿ وَلا تَسْئَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيراً أَوْ كَبِيراً إِلى أَجَلِهِ ﴾ اور ﴿ ذلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهادَةِ وَأَدْنى أَلَّا تَرْتابُوا ﴾ یہ سب تکرار در تکرار اس بات کی ترغیب وتاکید ہیں کہ مال حلال کی خوب حفاظت کی جائے اور اسے ضائع ہونے اور نقصان سے بچایا جائے۔

دوسری صورت : بعض مفسرین کہتے ہیں کہ مداینت سے بیع سلم مراد ہے گویا جب اللہ تعالیٰ نے گذشتہ آیات میں سود سے منع کردیا تو اس کے بدلے بیع سلم کی اجازت دیدی کیونکہ سود سے حاصل ہونے والے تمام منافع بیع سلم سے بھی حاصل ہو سکتے ہیں اسی لیے بعض علماء کا فرمان ہے کہ ہر حرام لذت اور منافع کا ایک جائز اور حلال طریقہ بھی ہے۔

مسئلہ : ''تداین'' ''دین'' سے باب تفاعل ہے جس کا معنی ایک دوسرے سے قرضہ کا معاملہ کرنا ہوتا ہے۔ علماء لغت کہتے ہیں کہ قرض اور دین میں فرق ہے '' قرض '' بغیر مدت مقرر کیے ادھار لینے اور ''دین'' مقررہ مدت تک ادھار کو کہتے ہیں اور لفظ '' دین '' سے '' ادان '' بمعنی ادھار پر سامان فروخت کرنا بھی مستعمل ہے اور ''دان یدین '' کے معنی قرض لینا اور دینا دونوں ہیں۔احمر شاعر کہتا ہے:

نَدِين ويقضي الله عنا وقد نرى ... مصارع قوم لا يدينون ضيقا[2]

ہم قرضہ لیتے ہیں اور اللہ تعالیٰ ہمارا قرض ادا کر دیتے ہیں مگر ہم دیکھتے ہیں قوم کے کچھ پہلوانوں (بڑوں) کو جو تنگ دستوں کو قرض نہیں دیتے۔

تفسیر آیت مداینت:

قول اول: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ یہ آیت بیع سلم کے بارے میں نازل ہوئی[3] کیونکہ حضور ﷺ کی مدینہ آمد کے وقت لوگ دو دو تین تین سال کے لیے بیع سلم کرتے تھے تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ بیع مقررہ مقدار اور مقررہ اصول پر کریں جس پر اللہ تعالیٰ نے آیت مداینت نازل فرمائی۔

قول دوم: اس سے مراد عام قرض ہے لیکن یہ قول ضعیف ہے کیونکہ قرض میں مدت مقررہ نہیں ہوتی اور یہاں مدت کا ذکر ہے۔

قول سوم: اکثر مفسرین کرام فرماتے ہیں کہ بیع کی چار اقسام ہیں:

قسم اول: بیع العین بالعین (بارٹر سسٹم) یعنی اجناس کا تبادلہ اس میں مداینت نہیں ہوتی۔

قسم دوم: بیع الدین بالدین یعنی قرض کی قرض سے بیع کرنا یہ بیع باطل ہے اور اس میں شامل ہی نہیں ہے۔

قسم سوم: بیع العین بالدین یعنی کوئی چیز ادھار پر فروخت کرنا۔

قسم چہارم: بیع الدین بالعین یہ بیع سلم ہے اور یہ آخری دونوں بیع اس آیت میں شامل ہیں۔

اشکال: مداینت باب مفاعلہ کا صیغہ ہے جس کا معنی ہے دونوں جانب سے قرض کا معاملہ کرنا اور یہ بیع الدین بالدین ہے جو کہ بالاتفاق باطل ہے۔

جواب: ''تداینتم'' کا معنی ہے '' تعاملتم '' کہ جب تم معاملہ کرو اصل عبارت یوں ہے « إِذَا تَعَامَلْتُمْ بِمَا فِيهِ دَيْنٌ »۔

اشکال: ''تداینتم'' میں دین کا معنی موجود ہے پھر الگ سے لفظ '' دین '' کیوں لایا گیا؟

جواب: علامہ انباری فرماتے ہیں کہ لفظ ''تداین'' دو معنوں میں استعمال ہوتا ہے تداین بالمال اور تداین بمعنی بدلہ جیسا کہ مشہور ہے ''كَمَا تَدِينُ تُدَانُ'' یہاں معنی اول کو مخصوص کرنے کے لیے ''دین'' کا لفظ لایا گیا[4]۔

جواب دوم: علامہ زمخشری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ لفظ ''دین'' کو اس لیے الگ ذکر کیا تاکہ بعد میں ''فاکتبوہ'' کی ضمیر اس کی طرف راجع کی جاسکے ورنہ یوں کہنا پڑتا « فَاكْتُبُوا الدَّيْنَ » جو کہ فصاحت اور بلاغت کے لحاظ سے معیاری نہ تھا[5]۔

جواب سوم: یہ بطور تاکید کے ہے جیسا کہ قرآن کریم میں ہے ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ[6]﴾ اور دوسری جگہ ارشاد ہے ﴿وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ[7]﴾

جواب چہارم: معنی یہ ہے « إِذَا تَدَايَنْتُمْ أَيَّ دَيْنٍ كَانَ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا » یعنی جب تم قرض کا معاملہ

کرو یہ دین تھوڑا ہو یا زیادہ قرضہ ہو یا بیع سلم۔

جواب پنجم : یہ میرا انکشاف ہے کہ اگر '' اذا تداینتم '' کہا جاتا تو اس سے واقعی بیع الدین بالدین مراد ہوتی کیونکہ یہ باب مفاعلہ کا صیغہ ہے جس میں جانبین سے دین کا معنی موجود ہے اور یہ بیع باطل ہے لیکن جب اس کے بعد ''بدین'' بھی کہہ دیا تو معنی یہ ہوگا کہ جب تم دو طرفہ دین کے معاملے کے بجائے ایک طرف سے دین کا معاملہ کرو یعنی '' بیع العین بالدین'' یا'' بیع الدین بالعین'' کرو۔

اشکال سوم : یہ حکم عمومی ہے مگر لفظ ''اذا ''میں عموم نہیں ہوتا اس کے لیے ''کلما '' کا لفظ ہونا چاہیے تھا۔

جواب : لفظ '' اذا'' اگرچہ عموم کا مقتضی نہیں مگر یہ عموم سے مانع بھی تو نہیں ہے جب کہ یہاں تو عموم کی باقاعدہ دلیل بھی موجود ہے وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ اس کی حکمت اور علت بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں ﴿ ذٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللّٰهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهادَةِ وَأَدْنٰى أَلَّا تَرْتابُوا ﴾ بالفاظ دیگر معاہدہ نہ لکھنے کی صورت میں اصل معاہدہ بھول جانے پر کمی بیشی ہو سکتی ہے زیادتی اور ظلم ہو سکتا ہے اور لکھنے کی صورت میں ان خطرات سے محفوظ ہو جائے گا اور یہ علت اور حکمت ہر موقع ہر دین اور ہر معاملے میں موجود ہو گی اس لیے یہ حکم کتابت بھی ہر معاملہ دین کے لیے ہو گا۔

﴿ إِلىٰ أَجَلٍ مُسَمًّى ﴾

''اجل '' لغت میں مدت مقررہ کو کہتے ہیں اور '' اجل انسان'' سے موت اور ''اجل دین'' سے قرض کا وقت مقررہ مراد ہوتا ہے اور اصل میں« أجل الشيء يأجل أجولا »تاخیر اور دیر کرنے کے معنی میں مستعمل ہے۔

سوال : لفظ '' مداینت'' میں پہلے ہی '' اجل'' کا معنی ہوتا ہے پھر یہ لفظ الگ سے کیوں لایا گیا؟

جواب: ''اجل'' کو مسمی کا موصوف بنانے کے لئے ذکر کیا اور مسمی اس لیے ذکر کیا تاکہ یہ بتادیا جائے وقت کا معلوم ہونا لازمی ہے جیسے سال، ماہ اور دن وغیرہ اس لیے مقررہ وقت کے بجائے '' فصل کی کٹائی، صفائی یا حجاج کی آمد'' کا مجہول وقت مقرر کرنا درست نہیں ہے۔

﴿ فَاكْتُبُوهُ ﴾

مسئلہ: اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے کتابت اور شہادت دونوں کا حکم دیا ہے کیونکہ یہ دونوں جانبوں سے حفظ مال کا سبب ہے کتابت اور شہادت کی وجہ سے نہ تو قرض خواہ زیادہ رقم اور قبل از وقت مطالبہ کر سکے گا نہ ہی مقروض منکر ہو سکے گا بلکہ بر وقت ادائیگی یقینی بنانے کے لیے ضروری اقدامات کرے گا۔

مسئلہ: حضرت ابن عطاء، ابن جریج، نخعی اور محمد بن جریر طبری رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک یہ حکم واجب ہے امام نخعی تو فرماتے ہیں کہ سبزی کی مٹھی پر بھی شہادت قائم کرنا لازمی ہے جب کہ دیگر جمہور علماء کے نزدیک یہ حکم مستحب ہے[8] اور اس کی دلیل یہ ہے کہ تمام اسلامی علاقوں میں بیع سلم بغیر کتابت اور شہادت کے جاری و ساری ہے جو کہ عدم وجوب پر ایک '' اجماع'' کی حیثیت رکھتا ہے جب کہ اس کو واجب قرار دینے سے تمام مسلمان شدت اور مشقت میں پڑ

جائیں گے حالانکہ فرمان نبوی ﷺ ہے کہ مجھے آسان اور سہل دین دے کر بھیجا گیا ہے[9]۔

حضرت حسن بصری ،امام شعبی، حکم اور ابن عیینہ رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک یہ واجب تھا مگر منسوخ ہو گیا علامہ تیمی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ سے اس کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ میں چاہوں تو گواہ بناؤں چاہوں تو نہ بناؤں کیونکہ فرمان خداوندی ہے ﴿ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضاً ﴾ کہ اگر اطمینان ہو تو لکھنا ضروری نہیں ہے۔

شرائط مداینت: مداینت کی دو شرائط ہیں:

شرط اول: کاتب اور منشی عادل اور منصف ہو فرمان خداوندی ہے ﴿ وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ ﴾ اگرچہ " فَاكْتُبُوهُ " سے ہر فرد کو خود لکھنے کا حکم ہوتا ہے مگر یہ ممکن نہیں کیونکہ ہر ایک لکھنا نہیں جانتا تو مراد یہ ہے کہ اسے لکھا جائے جیسے آیت ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً[10] ﴾ میں ہر ایک کو ہاتھ کاٹنے کا حکم نہیں بلکہ امام اور قاضی وقت کو یہ حکم ہے۔

عدل کا مطلب: یہاں عدل کا مطلب یہ ہوگا کہ:

(الف) قرض میں کمی زیادتی نہ کرے۔

(ب) تحریر ایسی ہو کہ بوقت ضرورت کام آئے اور ایسی تحریر نہ ہو جس کی وجہ سے کوئی بھی فریق دوسرے کو نقصان پہنچا سکے۔

(ج) اور مختلف مسالک کے افراد میں معاملہ کی صورت میں مسئلہ کی متفقہ نوعیت اختیار کرے تاکہ مسلکی اختلاف کی وجہ سے عدالت کا رخ نہ کرنا پڑے۔

(د) مجمل، مبہم اور پیچیدہ الفاظ سے اجتناب کرے۔

﴿ وَلا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ ﴾ اس ممانعت میں متعدد اقوال ہیں:

قول اول: یہ حکم بطور مشورہ ہے کہ جیسے اللہ تعالیٰ نے کاتب کو علم و کتابت سے نوازا ہے تو بطور شکر و احسان اپنے بھائی کو فائدہ دے جیسا کہ قرآن کریم میں ہے ﴿ وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ[11] ﴾ یہ بھی واجب نہیں۔

قول دوم: یہ حکم فرض کفایہ ہے کسی ایک پر لکھنا لازمی ہوگا باقی کے ذمہ سے ادا ہو جائے گا۔

قول سوم: یہ واجب تھا مگر ﴿ وَلا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلا شَهِيدٌ ﴾ کی وجہ سے منسوخ ہو گیا۔

قول چہارم: واجب ہونے کا تعلق ﴿ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ ﴾ سے ہے کہ اگر لکھنا ہو تو واجب یہ ہے کہ اس طریقے سے لکھو جیسے اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے یعنی کوئی اضافی شرائط نہ لکھی جائیں اور نہ ہی ایسی تحریر لکھ دی جائے جس سے کسی بھی فریق کو نقصان ہو گویا اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر لکھنا پڑے تو عدل سے لکھو۔

مسئلہ: امام زجاج فرماتے ہیں کہ ﴿ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ ﴾ میں دو احتمال ہیں[12]:

پہلا احتمال : یہ ماقبل سے متعلق ہے کہ کوئی کاتب اس کتابت سے انکار نہ کرے جو اسے اللہ تعالیٰ نے سکھائی ہے اور نہ ہی وہ تحریر اور کتابت کرے جو اللہ تعالیٰ نے اسے نہیں سکھائی (یعنی جس کتابت کا علم ہی نہیں وہ نہ لکھے مبادا کہ وہ غلط لکھ بیٹھے اور کسی کا نقصان ہو جائے)۔

دوسرا احتمال : یہ مابعد سے متعلق ہے اصل کلام یوں ہے ﴿وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يكتب﴾ یہ جملہ مکمل ہے جس میں مطلق کتابت کا حکم ہے اور اس کے بعد دوسرے جملے میں خدا کے دیئے ہوئے علم سے لکھنے کا حکم ہے۔

شرط دوم: صاحب حق املاء کرے ﴿وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ﴾

مسئلہ: اگرچہ کاتب کو شرائط تحریر، اصول وضوابط اور دیگر قواعد کا علم ہوگا مگر صاحب معاملہ کے اپنے املاء اور اعتراف، بیان، وضاحت اور تفصیل کی بدولت ہی ایک جامع تحریر بن سکے گی اس لیے اس کے املاء کا حکم دیا۔

مسئلہ: ''املال اور املاء'' دونوں لغت رائج ہیں امام فراء رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ''املال'' اہل حجاز اور بنو اسد کی لغت ہے جب کہ ''املاء'' بنو تمیم اور بنو قیس کی لغت ہے[13] اور قرآن میں دونوں لغت ہیں جیسا کہ ارشاد ہے ﴿فَهِيَ تُمْلى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا[14]﴾۔

﴿وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئاً﴾ یہ املاء کرنے والے کو حکم ہے کہ کمی اور زیادتی نہ کرے۔

﴿فَإِنْ كانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهاً أَوْضَعِيفاً أَوْلَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ﴾ اگر مدیون اقرار نہ کر سکے تو اس کے ولی کا اقرار معتبر ہوگا۔

مسئلہ: تینوں اوصاف ''سفیہ، ضعیف اور املاء کی استطاعت نہ رکھنے والا'' میں حرف ''او'' ہے جس سے ان کا متغایر اور الگ الگ ہونا معلوم ہوتا ہے معنی یہ ہوگا کہ اگر ان تینوں اوصاف میں سے کوئی ایک بھی موجود ہو تو اس کا ولی یا وکیل املاء کرے گا اس لیے ان تینوں الفاظ کے معانی بالترتیب یہ ہوں گے۔

اول : ضعیف الرائے ناقص العقل اگرچہ بالغ ہو۔

دوم: کمزور، مجنون اور بہت بوڑھا جن کی عقل کام نہ کرے۔

سوم: کسی دیگر وجہ سے املاء نہ کر سکنے والا مثلاً زبان میں لکنت ہو یا گونگا ہو ان سب کی جانب سے ان کا ولی املاء کرے گا ان کا اپنا املاء قابل اعتبار نہ ہوگا۔

﴿فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ﴾ اس سے مقروض کا ولی مراد ہے لیکن حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ، حضرت مقاتل اور حضرت ربیع رحمۃ اللہ علیہما فرماتے ہیں کہ اس سے قرض خواہ کا ولی مراد ہے[15] لیکن یہ درست نہیں کیونکہ وہی تو مدعی ہے اگر مدعی کا قول قابل قبول ہوتا تو لکھنے اور گواہی کی کیا ضرورت تھی۔

﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجالِكُمْ﴾ کتابت کے علاوہ مداینت میں دوسری اہم چیز شہادت ہے ان دونوں سے اصل مقصد انکار کی صورت میں ثبوت اور شہادت کی دستیابی ہے۔

مسئلہ: ''اسْتَشْهِدُوا'' بمعنی ''أشهِدُوا'' ہے یعنی گواہ بناؤ ''أشهدْتُ اور اسْتشهدت'' کا ایک

ہی معنی ہے اور '' شهيد ''فعیل کی طرح بمعنی '' شاهد '' ہے۔

مسئلہ: '' من رجالكم '' کے متعدد مطلب ہیں:

مطلب اول: اس سے مسلمان مراد ہیں۔

مطلب دوم: اس سے آزاد لوگ مراد ہیں۔

مطلب سوم: اس سے قابل شہادت لوگ مراد ہیں۔

مسئلہ: گواہی کی متعدد شرائط ہیں جو کتب فقہ میں مذکور ہیں یہاں صرف ایک شرط غلام کی گواہی کی وضاحت کی جاتی ہے، قاضی شریح، ابن سیرین اور امام احمد کے نزدیک غلام کی گواہی قبول ہے جب کہ امام شافعی اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک معتبر نہیں ہے[16] قاضی شریح وغیرہ کی دلیل زیر بحث آیت ہے جس میں ''رجالكم'' عام ہے اور آیت کا مفہوم بھی اس کی تائید کرتا ہے کیونکہ انسان کا عقل، دین اور عدالت اسے جھوٹ بولنے سے روکتی ہے جب ان شرائط کے ساتھ ایک مجمع کے سامنے گواہی دی جائے گی تو مدعی کا دعویٰ ثابت ہو جائے گا اور آزاد ہونے یا غلام ہونے سے عقل، دین اور عدالت میں فرق نہیں پڑتا اور امام شافعی اور امام ابو حنیفہ کی دلیل ﴿وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا﴾ ہے جس میں گواہ کا مقام شہادت پر جانا لازمی اور نہ جانا حرام قرار دیا گیا ہے جب کہ اس پر تو اجماع ہے کہ غلام پر شہادت کے لیے جانا لازمی نہیں اس لیے وہ گواہ بھی نہیں بن سکتا اور یہ ایک بہترین استدلال ہے گویا مطلب یہ ہے «وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمُ الَّذِينَ تَعْتَدُّونَهُمْ لِأَدَاءِ الشَّهَادَةِ » کہ شہادت ادا کرنے کے قابل مردوں کو گواہ بناؤ اور غلام تو اس قابل ہی نہیں ہوتا اس لیے اسے شمار میں لانا ہی درست نہیں۔

﴿فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾

ترکیب نحوی: علی بن عیسی[17] فرماتے ہیں ''رَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ'' کے مرفوع ہونے کی چار وجوہات ہو سکتی ہیں جن کے تحت عبارت حسب ذیل ہو گی اور یہ چاروں صورتیں جائز اور مستحسن ہیں:

اول: فَلْيَكُنْ رَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ

دوم: فَلْيَشْهَدْ رَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ

سوم: فَالشَّاهِدُ رَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ

چہارم: فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ يَشْهَدُونَ

﴿ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ ﴾ جنہیں تم گواہ بنانا پسند کرو اور دوسرے مقام پر ارشاد خداوندی ہے ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ [18]﴾ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر آدمی قابل شہادت نہیں ہے۔ فقہاء کرام نے گواہ کی دس شرائط بیان کی ہیں کہ گواہ آزاد، بالغ، مسلمان، عادل، حقیقت کا معاملہ جاننے والا ہو اور ذاتی مفاد وابستہ رکھنے والا، اپنی ذات کو ممکنہ نقصان سے تحفظ دینے والا، غلط گواہی دینے میں شہرت رکھنے والا مروت اور اخلاقی اقدار کا تارک اور مدعی علیہ سے دشمنی رکھنے والا نہ ہو[19]۔

﴿ أَنْ تَضِلَّ إِحْداهُما فَتُذَكِّرَ إِحْداهُمَا الْأُخْرى ﴾ مطلب یہ ہے کہ عورتوں کے مزاج میں کثرت برودت اور رطوبت کی وجہ سے نسیان زیادہ ہوتا ہے دو عورتوں کے ایک ساتھ ہونے سے اس نسیان کے اثرات پر قابو پایا جاسکتا ہے۔

مسئلہ: قاری حمزہ نے ''ان تضل'' کو بکسر ''ان'' اور ''فتذکر'' کو بالرفع والتشدید پڑھا ہے اور ''تضل'' مقام جزم ہے مگر تضعیف کی وجہ سے واضح نہیں ہو رہا ہے اور ''فتذکر'' مرفوع ہے کیونکہ مابعد جزاء مبتداء ہے جب کہ دیگر قراء حضرات نے ''ان'' کو بالنصب پڑھا ہے[20] اور اس کی دو صورتیں ہیں:

پہلی صورت: تقدیر عبارت یہ ہے «لِأن تضل» لام جارہ کو حذف کر دیا گیا۔

دوسری صورت: یہ مفعول لہ ہے اصل عبارت یہ ہے «إرادة أن تضل»۔

اشکال: شہادت مقام تذکیر (یاد رہنے کا موقع) ہے یہاں بھول کیسی؟

جواب: اس کے علماء مفسرین نے متعدد جوابات دیئے ہیں مگر وہ مجھے پسند نہیں آئے اس آیت کی تفسیر لکھتے وقت میرے ذہن میں ایک بہترین جواب آیا ہے وہ یہ کہ اس کی دو وجوہات، مقاصد اور اغراض ہیں:

پہلی وجہ: اس سے مراد گواہی دلوانا ہے جو اکیلی عورت سے دشوار ہے جب تک دوسری معاون نہ ہو۔

دوسری وجہ: مرد کی فضیلت کا بیان ہے اس سے یہ واضح کرنا مقصود ہے کے جھگڑے اور تنازع میں دو عورتوں کو ایک مرد کے ساتھ مساوی رکھنا ہی قرین قیاس ہے کیونکہ گواہ عورتوں میں بھولنے اور نسیان کا وقوع ہوتا ہو جب کہ مردوں میں عورتوں کی نسبت بھولنے کا تناسب کم ہوتا ہے۔

مسئلہ: '' ان تضل '' کے دو معنیٰ ہیں:

پہلا معنی: بھولنا جیسا کہ قرآن میں ہے ﴿ وَضَلَّ عَنْهُمْ ما كانُوا يَفْتَرُونَ ﴾[21]

دوسرا معنی: راستہ بھٹک جانا لیکن یہ دونوں معنیٰ قریب قریب ہیں اور ابو عمرو فرماتے ہیں کہ ضلالت کا اصل معنی غائب ہو جانا ہے۔

مسئلہ: حضرت نافع ابن عامر امام عاصم اور امام کسائی رحمۃ اللہ علیہم نے ﴿ فَتُذَكِّرَ ﴾ کو تشدید اور نصب کے ساتھ، حمزہ رحمۃ اللہ علیہ نے تشدید اور رفع کے ساتھ اور ابن کثیر اور ابو عمرو رحمۃ اللہ علیہما نے تخفیف اور نصب کے ساتھ پڑھا ہے[22] یہ ذَكَّرَ اور أَذْكَرَ بھی نَزَّلَ اور أَنْزَلَ کی طرح دو مستقل لغتیں ہیں تاہم ان میں تشدید کا استعمال زیادہ ہے جیسے قرآن میں ہے ﴿ فَذَكِّرْ إِنَّما أَنْتَ مُذَكِّرٌ ﴾[23]۔

جو حضرات اسے تخفیف کے ساتھ پڑھتے ہیں انہوں نے باب افعال کے ہمزہ کے ذریعے اس فعل کو متعدی بنا دیا ہے دیگر عام مفسرین کے نزدیک '' تذکیر اور اذکار'' کا تعلق بھولنے سے ہے البتہ سفیان بن عیینہ کے مطابق ﴿ فَتُذَكِّرَ إِحْداهُمَا الْأُخْرى ﴾ کا معنی یہ ہے کہ وہ اسے مذکر (مرد) بنادے گی یعنی دو عورتوں کی گواہی ایک مرد کے برابر ہو جائے گی یہی بات ابو علاء سے بھی منقول ہے وہ فرماتے ہیں جب ایک عورت کی گواہی کے بعد دوسری عورت نے بھی

اسی طرح کی گواہی دیدی تو اب یہ مذکر (مرد) کی گواہی ہوگئی کیونکہ دو عورتیں ایک مرد کے برابر ہوتی ہیں[24]۔لیکن جمہور مفسرین کے مطابق یہ قول دو وجوہات کی بناءپر باطل ہے:

پہلی وجہ : اگر عورتوں کی تعداد سینکڑوں میں بھی ہو جائے اور ان کے ساتھ ایک مرد نہ ہو تو ان کی گواہی قبول نہ ہوگی اس صورت میں دوسری عورت کی گواہی پہلی عورت کی گواہی کو مرد کی گواہی کیوں نہ قرار دے سکی۔

دوسری وجہ : لفظ ''فتذکر'' اس سے پہلے موجود لفظ'' أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا '' کا مقابل واقع ہوا ہے جب ''ضلال ''کی تفسیر نسیان ہے تو اس کے مقابل لفظ'' ذکر'' کی تفسیر بھی لفظ''نسیان'' کے مقابل ہوگی۔

﴿ وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا ﴾ کی تفسیر میں متعدد اقوال ہیں:

پہلا قول: اس آیت میں حقدار کی ضرورت کے وقت گواہ کو گواہی دینے کا حکم دیا گیا ہے[25]۔

دوسرا قول: شہادت سے مطلق گواہی مراد ہے حضرت قتادہ اور امام قفال فرماتے ہیں کہ جس طرح کاتب کو لکھنے کا حکم دیا اسی طرح گواہ کو بھی لازمی گواہی دینے کا پابند کر دیا کیونکہ یہ دونوں کام ایک دوسرے سے منسلک ہیں اور ان میں کوتاہی سے اہل حقوق کی حق تلفی ہوگی[26]۔

قول سوم: جب دوسرا گواہ موجود نہ ہو تب انکار نہ کرنا چاہیے[27]۔

قول چہارم : امام زجاج فرماتے ہیں اس سے دونوں کام گواہ بننا اور گواہی دینا مراد ہیں[28]۔

قول اول کے دلائل : جملہ ﴿ وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا ﴾ اس بات کا متقاضی ہے کہ گواہ پہلے سے موجود ہوں اور یہ جملہ ادائیگی شہادت کے وقت کی مناسبت سے ہی درست ہو سکتا ہے (اسی لیے تو انہیں ادائیگی شہادت کے موقع پر ان کے پاس پہلے سے موجود شہادت کی ادائیگی کے انکار سے منع کیا گیا اور حکم دیا کہ جو تمہارے پاس شہادت ہے اسے پیش کر دو) اور اس جملہ سے تحمل شہادۃ (گواہ بننا) مراد نہیں لیا جا سکتا کیونکہ (انہیں یہاں ''شہداء'' کہا گیا ہے اور) وہ اس سے پہلے شاہد اور گواہ ہی نہ تھے (پھر انہیں کیونکر ایک غیر موجود چیز کی ادائیگی کا حکم دیا جا سکتا ہے)۔

اعتراض: آیت ﴿ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ ﴾ میں اسی طرح گواہی سے پہلے شاہد کو گواہ قرار دیا گیا ہے جس طرح (ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله میں) کتابت سے پہلے ہی لکھنے والے کو کاتب قرار دیا گیا تھا

جواب: یہاں ضرورت کی وجہ سے ایسا کیا گیا ہے اس پر دوسرے کو قیاس نہیں کیا جا سکتا[29]۔

جواب دوم: آیت ﴿ وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا ﴾ میں شہادت کی عدم ادائیگی سے ممانعت اور ادائیگی کا حکم ہے اور یہ ہر ایک پر واجب ہے اور قرآن میں اس کی تاکید کی گئی ہے فرمان خداوندی ﴿ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ ﴾ ہے جب کہ تحمل شہادت ہر ایک پر واجب نہیں اس لیے اس پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

جواب سوم : گواہی دینے کے حکم میں گواہ کے لیے تحمل شہادت (گواہ بننے) کا اشارہ ہے اس صورت میں تحمل شہادت کا حکم بھی آیت ﴿ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ ﴾ میں پہلے سے موجود ہے اور آیت ﴿ وَلَا

﴿يَأْبَ الشُّهَداءُ إِذا مَا دُعُوا﴾ میں ادائیگی شہادت کا حکم ہے۔ اس صورت میں دونوں آیات میں الگ الگ احکام ہوں گے تکرار نہیں۔ اس سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ گواہی دینے سے انکار کرنا جائز نہیں۔

مسئلہ فقہیہ: اگر گواہ ایک ہی اور متعین ہو تو اس پر ہر صورت میں ادائیگی شہادت لازمی اور فرض ہے اور اگر گواہ بہت سارے ہوں تو پھر گواہی فرض کفایہ ہے۔

مسئلہ: اس بات کی وضاحت ہو چکی ہے کہ غلام گواہ نہیں بن سکتا اس لیے اسے دہرانے کی ضرورت نہیں ہے[30]

مسئلہ: امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایک گواہ اور ایک قسم (حلف) کے ساتھ بھی فیصلہ درست ہے مگر امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ درست نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے دو مردوں کی گواہی کی عدم موجودگی میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کو متعین کر دیا ہے اگر ایک گواہ اور قسم پر ہی اکتفاء درست ہو تو یہ تعین لغو اور باطل قرار پائے گا۔ (یعنی اگر ایک قسم سے بھی کام چل سکتا ہے تو پھر دو عورتوں کے تعین کا کیا فائدہ ہوا؟)

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل ایک حدیث ہے جس میں حضور ﷺ کے ایک گواہ اور ایک قسم سے فیصلہ کرنے کا ذکر ہے[31] اس مسئلہ کی تفصیل کتب فقہ میں ہے[32]۔

﴿وَلا تَسْئَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيراً أَوْ كَبِيراً إِلى أَجَلِهِ﴾ اللہ تعالیٰ نے پہلے کتابت اور پھر شہادت کا حکم دیا اب ایک بار پھر اس کی تاکید اور کاتبین (لکھنے والے) کو تنبیہ کی جا رہی ہے۔

مسئلہ: "السَّآمة" کا معنی اکتا جانا اور تنگ پڑ جانا ہے کلام عرب میں "سئمت الشيء سأما وسآمة" اکتا جانے کے معنی میں مستعمل ہے۔

اس آیت میں کتابت (معاہدہ لکھنے) کی اہمیت بیان کی جا رہی ہے خواہ مالی حجم تھوڑا ہو یا زیادہ ہو کیونکہ زیادہ مال کی طرح تھوڑے مال کی احتیاط بھی لازمی ہے کیونکہ بعض اوقات معمولی مال ہی کی وجہ سے اٹھنے والے تنازعات فساد عظیم اور طوفان کا پیش خیمہ بن جاتے ہیں اس لیے اللہ تعالیٰ ہر طرح کے مالی معاملات کو زیر تحریر لانے کا حکم دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اسے لکھنے سے اکتانا نہ جانا ورنہ بعد میں پچھتاؤ گے۔

سوال: کیا ایک قیراط اور ایک دانے کے بارے میں بھی تحریر کرنا لازمی ہو گا؟

جواب: یہ ضروری نہیں کیونکہ یہ عرف عام میں نہیں ہے اور نہ ہی اتنی معمولی مقدار کو شمار میں لایا جاتا ہے۔

مسئلہ: یہاں "ان" محل نصب میں اور اس کی دو ہی صورتیں ممکن ہیں:

پہلی صورت: فعل کے ساتھ مصدر بن جائے اور پھر عبارت اس طرح ہو گی "ولا تسأموا كتابته"۔

دوسری صورت: اسے محل جر میں رکھا جائے پھر عبارت اس طرح ہو گی "و لا تسأموا من أن تكتبوه إلى أجله"۔

مسئلہ: "ان تكتبوه" میں ضمیر اپنے سابق کی طرف راجع ہے جو کہ اس مقام پر "دین یا حق" ہیں۔

مسئلہ: ایک قرأت میں دونوں جگہ یاء کے ساتھ ﴿ وَلَا يَسْأَمُوا أَنْ يَكْتُبُوهُ ﴾ بھی پڑھا گیا ہے۔

﴿ ذٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللّٰهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنٰى أَلَّا تَرْتَابُوا ﴾ میں اللہ تعالیٰ معاہدہ لکھنے کے تین فائدے بیان کرتے ہیں:

پہلا فائدہ : ﴿ذٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللّٰهِ ﴾ یہ خدا کے ہاں انصاف کی بات ہے ''ذالکم'' کی ضمیر میں دو صورتیں ہیں:

صورت اول : یہ جملہ ﴿تَكْتُبُوهُ﴾ کی طرف اشارہ ہے کیونکہ اس کا معنی مصدری ہے یعنی اس کا لکھنا اچھا ہے۔

دوسری صورت: علامہ قفال رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس سے ان تمام چیزوں کی طرف اشارہ ہے جن کے بارے میں پہلے حکم دیا گیا ہے یعنی لکھنا اور گواہ بنانا۔ اور ''أَقْسَطُ ''اسم اور ''اقساط '' مصدر ہے کلام عرب میں '' أَقْسَطَ فُلَانٌ فِي الْحُكْمِ اور يُقْسِطُ إِقْسَاطًا، مُقْسِطٌ'' عدل کرنے کے معنی میں مستعمل ہیں قرآن میں بھی ہے ﴿إِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾[33] اسی طرح کلام عرب میں ظلم کرنے پر بھی '' قاسط '' بولا جاتا ہے قرآن میں ﴿ أَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَباً ﴾[34] اور یہاں معنی یہ ہوگا کہ اگر معاملہ تحریری صورت میں ہو تو زیادہ قابل یقین و تسلی ہوگا اور اس میں جھوٹ اور جہالت کے خدشات کم ہوں گے اسی لیے یہ اللہ تعالیٰ کے ہاں زیادہ بہتر اور پسندیدہ ہے جیسا کہ دوسری جگہ قرآن میں ہے ﴿ ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللّٰهِ ﴾[35] اس میں بھی مراد یہ ہے کہ ان لوگوں کو ان کے حقیقی والد کے نام سے پکارنا اللہ تعالیٰ کے نزدیک زیادہ بہتر اور مناسب ہے اور یہی حقیقت سے قریب تر بات بھی ہے کہ انہیں غیر حقیقی والد کی طرف منسوب نہ کیا جائے۔

دوسرا فائدہ: ﴿ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ ﴾ کا معنی بہت زیادہ درست ہے اس کا متضاد کج اور ٹیڑھا ہے۔ امام سیبویہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ باب افعال سے اسم تفضیل کے صیغے ہیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ ثلاثی مجرد سے اسم تفضیل کے صیغے ہوں[36]۔ مطلب یہ ہے کہ کسی بھی معاملے کی تحریر اس کی ادائیگی شہادت کے لیے انتہائی مناسب اور بہترین ہے کیونکہ اس میں غلطی کی گنجائش کم اور استقامت میں مددگار ثابت ہوتی ہے۔

نوٹ : فائدہ اول اور دوم میں فرق ہے ایک میں رضاء خداوندی کا ذکر جب کہ دوسرے میں دنیاوی فائدے اور مصلحت کا بیان ہے اور پہلے فائدے کو دنیا پر دین کی ترجیح اور فوقیت کی وجہ سے پہلے ذکر کر دیا۔

تیسرا فائدہ: ﴿ وَأَدْنٰى أَلَّا تَرْتَابُوا ﴾ اس معاہدے کی وجہ سے لین دین کرنے والوں کے دلوں سے شکوک و شبہات کا خاتمہ بھی ہو جائے گا۔ گویا اس فائدے میں اپنے سمیت دوسروں کو کسی بھی قسم کے نقصان اور ضرر سے محفوظ ہونے کا بیان ہے۔ خود تو اس طرح محفوظ ہو جائے گا کہ اسی یہ فکر اور تشویش تو نہ رہے گی اصل معاملہ کیا تھا اور اس میں کتنی صداقت ہے اور دوسروں کا فائدہ یہ ہے کہ وہ اسے بددیانت سمجھ کر اس کی غیبت اور بہتان تراشی میں مبتلا نہ ہوں گے۔ یہ الفاظ کس قدر اہم فوائد پر مشتمل ہیں اور کیا ہی ان کی حسن ترتیب ہے۔

﴿ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ ﴾ کی ترکیب میں تین صورتیں ہیں[37] :

پہلی صورت: یہ استثناء متصل ہے اور ﴿إِذا تَدايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ کی طرف راجع ہے کیونکہ لین دین کی مدت قریب اور کبھی دور ہوتی ہے اور اس آیت میں لکھنے کے حکم سے مدت قریب کو مستثنیٰ کر دیا گیا اور اصل عبارت یہ ہے " إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ الْأَجَلُ قَرِيبًا "اور تجارت حاضرہ کا مطلب بھی یہی ہے۔

دوسری صورت: یہ جملہ ﴿وَلا تَسْئَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيراً أَوْ كَبِيراً﴾ سے استثناء متصل ہے۔

تیسری صورت: یہ استثناء منقطع ہے اور اصل عبارت یہ ہے ﴿لَكِنَّهُ إِذَا كَانَتِ التِّجَارَةُ حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ لَا تَكْتُبُوهَا﴾ اور یہ جملہ مستانفہ ہوگا جس میں اللہ تعالیٰ تجارۃ حاضرہ میں تحریر کرنے اور استشہاد (گواہ بنانے) سے مستثنیٰ قرار دے رہے ہیں کیونکہ اس کا وقوع بہت زیادہ ہے اور لوگ مشقت اور تکلیف میں پڑ جائیں گے اور دوسری بات یہ بھی ہے کہ جب ایک ہی مجلس میں لین دین مکمل ہو گیا تو اب تنازع اور جھگڑے کا خدشہ نہ رہا لہذا اس کی ضرورت ہی نہ رہی۔

مسئلہ: "ان تکون" کے معنی میں دو قول ہیں:

قول اول: کان بمعنی حدث اور وقع ہے یعنی یہ واقع اور رونما ہو چکا ہے جیسا کہ آیت ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ﴾ میں ہے[38]۔

قول دوم: امام فراء رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہاں "کان ناقصہ" بھی ممکن ہے جس کا اسم " تِجَارَةٌ حَاضِرَةٌ " اور خبر " تُدِيرُونَهَا" ہے اور اصل عبارت یہ ہے "إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةٌ حَاضِرَةٌ دَائِرَةً بَيْنَكُمْ "[39]۔

مسئلہ: جمہور قراء حضرات نے "تِجَارَةٌ" کو رفع کے ساتھ پڑھا ہے اور قاری عاصم نے نصب کے ساتھ "تِجَارَةً " پڑھا ہے کیونکہ یہ کان کی خبر ہے جس میں اسم مضمر ہوگا اور اس صورت میں اصل عبارت میں متعدد احتمال ہیں[40]۔

احتمال اول: اصل عبارت یہ ہو گی " إِلَّا أن تكون التجارة تجارة حاضرة كتبة الْكِتَاب "جیسا کہ شاعر کہتا ہے

بني أسد هل تعلمون بلاءنا ... إذا كان يوما ذا كواكب أشهبا[41]

ترجمہ: اے بنو اسد! کیا تم ہمارے عذاب سے واقف ہو وہ دن تو بڑے چمکتے ستاروں والا تھا۔ اس میں اصل عبارت یہ ہے " إذا كان اليوم يوما ذا كواكب أشهبا"۔

احتمال دوم: اصل عبارت یہ ہے " إلا أن يكون الأمر والشأن تجارة "۔

احتمال سوم: علامہ زجاج فرماتے ہیں کہ اصل عبارت یہ ہے "إلا أن تكون المداينة تجارة حاضرة "[42] لیکن ابو علی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ صحیح نہیں کیونکہ مداینت کو تجارۃ حاضرہ نہیں کہا جاتا مگر اس کا یہ جواب بھی

ممکن ہے کہ اگر تھوڑے وقت (ایک گھنٹے بھر یا کم و بیش) کے لیے مداینت ہو تو اسے تجارۃ حاضرہ بھی کہا جا سکتا ہے مثلا کوئی آدمی اس شرط پر کپڑا خریدتا ہے کہ وہ ایک گھنٹہ بعد رقم ادا کر دے گا تو یہ مداینت بھی ہے اور تجارۃ حاضرہ بھی ہے اور جمہور کی رفع کی قرأت کی وضاحت مسئلہ دوم میں گزر چکی ہے۔

مسئلہ: نفع کی خاطر مال میں تصرف کرنا خواہ نقد ہو یا ادھار ہو تجارت کہلاتا ہے کلام عرب میں ''تجر الرجل یتجر تجارۃ تاجر '' اسی معنی میں مستعمل ہوتے ہیں چونکہ لین دین نقد ہو یا ادھار ہو دونوں صورتوں میں اسے تجارۃ حاضرہ ہی کہا جاتا ہے اس لیے آیت ﴿ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجارَةً حاضِرَةً ﴾ کو ظاہر پر محمول نہیں کیا جا سکتا بلکہ اس سے مراد مال کا تبادلہ اور لین دین ہے اور اس جملے کا معنی یہ ہوگا کہ جب تم آپس میں دست بدست لین دین کرو۔ اس کے بعد پھر فرمایا'' فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُناحٌ أَلَّا تَكْتُبُوها '' جس معنی ہے کہ ترک کتابت پر کوئی گناہ نہیں ہوگا اگر اس پر گناہ ہوتا تو کتابت لازمی قرار دی جاتی اور اس کو ترک کرنے پر گناہ گار ہوتا مگر ایسا نہیں ہے۔

﴿ وَأَشْهِدُوا إِذا تَبايَعْتُمْ ﴾

اکثر مفسرین کے نزدیک اگرچہ تجارت میں کتابت کا حکم لازمی نہیں تاہم گواہ بنانا لازمی ہے کیونکہ معاہدہ تحریر کرنے کی نسبت گواہ بنانا آسان ہے اس میں دقت بھی پیش نہیں آتی اور بوقت ضرورت بھولنے کا خطرہ بھی نہ رہے گا لیکن یہ بات یاد رہے کہ یہ حکم احتیاط پر مبنی ہے۔

﴿ وَلا يُضَارَّ كاتِبٌ وَلا شَهِيدٌ ﴾ کے مطلب میں دو اقوال ہیں:

قول اول : اکثر مفسرین کرام، حسن بصری، طاؤس اور قتادہ رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک اس میں کاتب اور گواہ کے صاحب حق کو نقصان پہنچانے سے منع کیا گیا ہے کہ یہ لوگ لکھنے میں میں کمی بیشی اور بے احتیاطی نہ کریں اور گواہ گواہی دینے سے انکار کرے نہ ہی ایسا طریقہ اختیار کرے کہ صاحب حق کا نقصان ہو جائے(43)۔

قول دوم : حضرت ابن مسعود، عطاء اور مجاہد رضی اللہ عنہم کے نزدیک یہاں صاحب حق کے کاتب اور گواہ کو تکلیف پہنچانے سے روکا جا رہا ہے کہ انہیں اس طرح نہ الجھایا جائے کہ وہ اپنے کام ہی سرانجام دے سکیں(44)۔ لغوی طور پر دونوں صورتیں جائز ہیں اور یہ دونوں احتمال لفظ '' لَا يُضَارَّ '' کے ادغام کی وجہ سے پیدا ہوئے ہیں ایک صورت میں یہ اصل میں '' لَا يُضَارِرْ '' بکسر الراء الاول فعل ہے اور اس کا فاعل کاتب اور شہید ہوں گے اور دوسری صورت میں '' لَا يُضَارَرْ '' بفتح الراء الاول صیغہ مجہول ہے اور اس میں کاتب اور شہید مفعول ہوں گے جیسا کہ دوسرے مقام پر قرآن میں ﴿ لَا تُضَارَّ والِدَةٌ بِوَلَدِها ﴾ پر اس کی وضاحت گزر چکی ہے ان دونوں احتمالات کے دلائل بھی موجود ہیں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اظہار اور کسرہ کے ساتھ '' لَا يُضَارِرْ '' پڑھا ہے جب کہ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے '' لَا يُضَارَرْ '' اظہار اور فتح کے ساتھ پڑھا ہے امام زجاج نے پہلا قول اختیار کیا ہے۔

قول اول والوں کی: اس بعد یہ جملہ ہے ﴿ وَإِنْ تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ ﴾ جس میں لفظ فسق (گمراہی) استعمال

کیا گیا ہے جو ایسے آدمی کے بارے میں زیادہ بہتر ہو سکتا ہے جو کتابت میں تحریف (گڑبڑ) کرے یا گواہی سے مکمل انکار کر دے کیونکہ اس میں صاحب حق کو مکمل نقصان پہنچنے کا خطرہ ہے جب کہ صاحب حق کی جانب سے گواہ اور کاتب کو پہنچایا جانے والا نقصان اتنا شدید نہیں ہو سکتا اور دوسری جگہ یہ بھی حکم ہے ﴿ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ ﴾ جس میں اثم کا ذکر ہے اور اثم اور فسق باہم بہت قریب ہیں لہذا یہ خطاب کاتب اور شہید ہی کو ہے۔

قول دوم والوں کی دلیل: یہ ہے کہ اگر یہ خطاب کاتب اور شہید کو ہوتا تو کلام یوں ہوتا" وَإِنْ تَفْعَلَا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ" لیکن یہاں تو خطاب جمع کا ہے لہذا اس کے مخاطبین لین دین اور بیع کے معاملات کرنے والے ہیں جنہیں تنبیہ کی جارہی ہے کہ دوسروں کے ضرر کا سبب نہ بنیں۔

﴿ وَإِنْ تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ ﴾ کے دو مطلب ہیں:

پہلا مطلب: یہ اس موقع کے بارے میں خاص ہے یعنی اگر تم اس منع کردہ ضرر دینے سے باز نہ آئے۔

دوسرا مطلب: یہ جملہ عام ہے کہ اگر تم ممنوعات کا ارتکاب کرو اور احکامات کو ترک کرتے رہو تو یہ فسق (گمراہی) اور خدا کے حکم اور اطاعت سے بغاوت ہے۔

﴿ وَاتَّقُوا اللَّهَ ﴾ کے دو مطلب ہیں:

پہلا مطلب: جس چیز کا تمہیں یہاں حکم دیا اسے بجالاؤ (یعنی ضرر دینے سے بچو)۔

دوسرا مطلب: یہ جملہ بھی عام ہے یعنی اللہ تعالیٰ کے احکام کو بجالاتے رہو۔

﴿ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ ﴾ اللہ تعالیٰ تمہاری دنیاوی بہتری اور بھلائی کے لیے بھی تعلیم دیتے ہیں جس طرح دینی اور اخروی امور میں راہنمائی کرتے ہیں۔

﴿ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ اس میں یہ اشارہ ہے کہ اللہ تعالیٰ دنیا و آخرت کی تمام مصلحتوں کو جانتا ہے۔

وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِباً فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضاً فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ۔

ترجمہ: اور اگر تم سفر پر ہو اور کوئی لکھنے والا نہ پاؤ تو گروی رکھنا چاہیے قبضہ میں، پھر اگر تم میں کوئی کسی کا اعتبار کرے تو جس شخص کو امین بنایا گیا ہے اسے چاہیے کہ لوٹا دے اس کی امانت، اور اپنے رب سے ڈرے، اور تم گواہی نہ چھپاؤ، اور جو شخص اسے چھپائے گا تو بیشک اس کا دل گنہگار ہے، اور تم جو کچھ کرتے ہو اللہ اسے جاننے والا ہے۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے بیع کی تین اقسام بیان کی ہیں:

۱۔ بیع بالکتاب والشہود ۲۔ بیع بالرہن المقبوضہ ۳۔ بیع بالامانۃ

ربط آیات: گزشتہ آیات میں اللہ تعالیٰ نے معاملات بیع میں لکھنے اور گواہ بنانے کا حکم دیا تھا مگر بعض اوقات ــ خصوصاً سفر میں ــ اس پر عمل کرنا مشکل ہو جاتا ہے اس لیے ایسے مخصوص حالات کے لیے ایک مزید قابل احتیاط کام

کا حکم دیا کہ قرض کے بدلے فروخت کنندہ خریدار سے کوئی چیز بطور رہن اپنے پاس رکھ سکتا ہے یہ تحریر اور گواہی سے بھی زیادہ قابل احتیاط عمل ہے۔

مسئلہ: اس سے قبل آیت ﴿ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾ میں اگرچہ سفر کی لغوی تحقیق ذکر کردی گئی ہے مگر یہاں اس کا پھر اعادہ کیا جاتا ہے اہل لغت کے نزدیک '' سفر '' ظاہر ہونے واضح ہونے اور کھلنے پر بولا جاتا ہے کتاب کو بھی '' سفر '' اسی لیے کہا جاتا کہ وہ بھی بات کو واضح کر دیتی ہے اور سفر بھی لوگوں کی اخلاقی حالت اور پوزیشن ظاہر کر دیتا ہے نیز یہ بھی احتمال ہے کہ جب گھر سے نکل کر سفر پر روانہ ہوا تو لوگوں کے سامنے آگیا یا اس کے گھر سے نکلنے پر اس کا گھر کھلا اور خالی ہو گیا اور '' وَأَسفر الصبح '' صبح کے ظاہر ہونے اور '' وأسفرت المرأة عن وجهها '' کسی عورت کے چہرہ ظاہر اور واضح کرنے اور '' أسفر سفارة '' دل کی بات ظاہر کرنے پر بولا جاتا ہے اور جھاڑو دینے پر بھی '' سفر '' کا لفظ بولا جاتا ہے کیونکہ اس کی وجہ سے غبار کے نیچے کی جگہ واضح اور صاف ہو جاتی ہے اور ہوا سے گرنے والے پتوں کو بھی '' سفر '' کہتے ہیں اور سورج کے غروب ہونے کے بعد اس کی سفیدی کو بھی اس کے واضح اور صاف ہونے کی وجہ سے '' سفر '' کہا جاتا ہے۔

مسئلہ: '' رهن '' کا معنی ہمیشہ اور دائم رہنا ہے کلام عرب میں '' رَهن الشيء '' کسی چیز کے دائم ہونے اور '' نعمة راهنة '' دائمی نعمت پر بولا جاتا ہے اور اس کا اصل مصدر ہے جو رہن رکھنے کے معنٰی میں استعمال ہوتا ہے جیسے '' رهنت عند الرجل اور أرهنه رهنا '' بھی بولا جاتا ہے شاعر کہتا ہے:

يراهنني فيرهنني بنيه ... وأرهنه بني بما أقول [45]

ترجمہ: جب وہ مجھے رہن دیتا ہے تو اپنی اولاد رہن دیتا ہے اور جب میں بھی کہتا ہوں تو اپنی اولاد ہی رہن دیتا ہوں۔

بعض اوقات کسی مصدر کو اسم بنا دیا جاتا اور اس سے اس کے فعل والا معنی ختم ہو جاتا ہے جیسے '' رهنت عند زيد رهنا '' میں مصدر کی وجہ سے اس پر نصب نہیں بلکہ '' رهنت عند زيد ثوبا '' کی طرح یہ مفعول ہونے کی وجہ سے منصوب ہے اس صورت میں ان اسماء کی دو جمع بھی '' رُهُنٌ وَرِهَانٌ '' کی طرح آسکتی ہیں جیسا کہ اعشی شاعر کہتا ہے:

آليت لا أعطيه من أبنائنا ... رهنا فيفسدهم كمن قد أفسدا [46]

ترجمہ: میں نے قسم اٹھالی ہے کہ اسے اپنے بیٹے رہن نہ دوں گا وہ انہیں خراب نہ کر دے جیسے اس نے پہلے خراب کر دیے۔

اور بعیث شاعر کہتا ہے:

بانت سعاد وأمسى دونها عدن ... وغلقت عندها من قبلك الرُّهن [47]

ترجمہ: سعاد دور چلی گئی اس سے پہلے تو جنت بھی مل جائے گی اور تیری طرف سے رہنوں نے اسے بند کر دیا ہے۔

اور اس کی مثال کلام عرب میں '' رَهْن رُهُن، سَقْف سُقُف، نَشْر نُشُر، اور خَلْق خُلُق ''ہیں۔ امام زجاج فرماتے ہیں کہ '' فَعلٌ وفُعلٌ ''[48] کے وزن پر تھوڑے اسماء آتے ہیں اور امام فراء فرماتے ہیں کہ '' رَهْنَ کی

جمع رِهَانٌ اور اس کی جمع رُهُنٌ ہے ''یعنی '' رُهُنٌ'' کا لفظ'' ثمار وثمر'' کی طرح جمع الجمع ہیں[49] اور بعض حضرات نے اس کے بر عکس کہا ہے لہذا اس اختلاف کی وجہ سے قابل استدلال نہ ہوئے۔

امام سیبویہ کے نزدیک جمع الجمع مطرد[50] نہیں ہوتی اس لیے یہ صرف اتفاقی اور اجماعی صورت میں قابل تسلیم ہو گی لیکن '' رهن'' کی جمع ''رهان'' جیسے نعل سے نعال، کبش سے کباش، کعب سے کعاب اور کلب سے کلاب قیاس کے مطابق ہے۔

مسئلہ: ابن کثیر اور ابو عمر نے '' فَرُهُنٌ '' بضم الراء والھاء پڑھا ہے اور ان دونوں سے '' فَرُهْنٌ '' بضم الراء و سکون الھاء بھی منقول ہے جب کہ دیگر قراء حضرات نے ''فَرِهَانٌ'' پڑھا ہے[51] قاری ابو عمرو فرماتے ہیں کہ ''رِهان'' کا گھوڑوں میں استعمال کا مجھے علم نہیں ہے اس لیے میں '' رُهُنٌ'' پڑھا ہے تاکہ گھوڑوں کے رہن ''رِّهَانٍ'' اور رہن کی جمع میں تمیز کی جاسکے جب کہ امام اخفش فرماتے ہیں کہ ابن کثیر ابو عمرو کی دوسری قرأت فَرُهْنٌ '' بضم الراء و سکون الھاء غلط ہے کیونکہ کوئی '' فَعْلٌ'' بروزن '' فُعْلٌ '' انتہائی شاذ و نادر ہی آتا ہو گا جیسے '' سقف وسقف جو کہ کبھی بضم القاف اور کبھی بسکون القاف آتا ہے اور قلب (کھجور) ،لحد اور لحد ،بسط اور بسط ،فرس، ورد، اور خیل ورد ''۔

مسئلہ: اس آیت میں محذوف بھی ہے خواہ اسے مبتداء بنالیں یا خبر بنالیں اگر خبر کو محذوف بنائیں تو اصل عبارت ''فرهن مقبوضة یا فعلیه رهن مقبوضة '' ہو گی اور اگر مبتداء کو محذوف بنائیں تو عبارت ''فالوثیقة رهن مقبوضة '' ہو گی۔

مسئلہ: تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ سفر اور حضر میں کاتب موجود ہو یا نہ ہر صورت میں رہن کا حکم ایک ہی ہے لیکن حضرت مجاہد کے نزدیک صرف سفر میں رہن رکھنا جائز ہے وہ ظاہر آیت پر عمل کرتے ہیں مگر ان کے قول پر عمل نہیں کیا جاتا کیونکہ اس آیت میں سفر کا ذکر اتفاقی ہے جیسا کہ قرآن میں دوسرے مقام پر ﴿ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ ﴾[52] ہے یہاں بھی نماز قصر کے لیے خوف شرط نہیں ہے[53]۔

مسئلہ: بعض علماء نے اس آیت سے استدلال کیا ہے کہ مشترک چیز کو رہن رکھنا جائز نہیں کیونکہ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ قیمت کے بدلے فروخت کرنے والا خریدار سے اپنے حق کی وصولی تک کوئی چیز رہن رکھ سکتا ہے اور ظاہر یہی ہے کہ اسے وصول کر کے اپنے قبضے میں کرے گا تب ہی تو فروخت کنندہ کو یک گونہ اطمینان حاصل ہو گا اور مشترکہ چیز کا قبضہ ناممکن ہے لہذا ایسی چیزوں کا رہن رکھنا بھی درست نہ ہو گا۔

﴿ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضاً فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ ﴾ یہ تیسری قسم بیع امانت ہے جس میں کتابت، گواہی اور رہن سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔

مسئلہ: ''امن'' کا معنی بے خوف ہو جانا ہے جیسا کہ قرآن میں ﴿ هَلْ آمَنُكُمْ عَلَيْهِ إِلَّا كَمَا أَمِنْتُكُمْ

عَلى أَخِيهِ ﴾[54] کا معنی بھی بے خوف ہونا ہے اور یہاں مراد یہ ہے کہ اگر اس کی خیانت اور اس کے انکاری ہونے سے بے خوف اور بے فکر ہو۔

﴿ فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمانته ﴾ یعنی مقروض جو قرض خواہ کے نقطہ نظر سے ایک امانت دار ہے وہ امانت واپس کرے اور اس کے اعتماد کو ٹھیس نہ پہنچائے اور اس کی حق کی ادائیگی میں کوتاہی نہ کرے کلام عرب میں '' أمنته وائتمنته ،مأمون اورمؤتمن ''امانت کے معنی میں مستعمل ہے۔

﴿ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ ﴾ اس کے متعدد مطلب ہو سکتے ہیں :

مطلب اول : یہ مقروض اللہ تعالیٰ سے ڈرے اور قرض خواہ کی رقم کا انکار نہ کرے کیونکہ اس نے کتاب، گواہی اور رہن کے بغیر ہی انتہائی اعتماد کرتے ہوئے اس سے معاملہ کیا ہے اور اب اس کا یوں براصلہ نہیں دینا چاہیے اور بروقت ادائیگی کرنے چاہیے۔

مطلب دوم : یہ رہن رکھنے والے مرتہن کو خطاب ہے کہ وہ اپنا حق وصول ہونے پر رہن واپس کردے جو اس کے پاس بطور امانت ہے لیکن پہلا قول زیادہ موزوں ہے۔

مسئلہ: بعض مفسرین حضرات کا خیال ہے کہ اس آیت سے پہلے نازل ہونے والے احکامات مثلا کتابت، گواہی اور رہن رکھ لینے کو منسوخ کردیا ہے لیکن یہ کسی مستند دلیل کے بغیر کسی حکم کو منسوخ قرار دینا بہت بڑی خطاء ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ پہلے احکامات احتیاط اور اطمینان قلب پر مبنی ہیں جب کہ اس آیت میں رخصت کو ملحوظ رکھا گیا ہے اور گنجائش کی اجازت بیان کی گئی ہے بلکہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے واضح روایت ہے کہ آیت مداینت میں کوئی نسخ نہیں ہے۔

﴿ وَلا تَكْتُمُوا الشَّهادَةَ ﴾ کے متعدد مطلب ہیں:

پہلا مطلب : علامہ قفال فرماتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے کتابت، گواہی اور رہن کو مقروض پر اطمینان کی صورت میں چھوڑنے کی اجازت دیدی اب یہ مقروض کا بہت بڑا ظلم[55] ہوگا کہ وہ قرض خواہ کے اعتماد کو ٹھیس پہنچائے اور خائن بن کر اس کے حق کا منکر بن جائے۔ البتہ یہ جائز ہے کہ لوگوں کو ایک دوسرے کے احوال معلوم رکھنے چاہیے اس موقع پر اللہ تعالیٰ بھی اس کی ترغیب دیتے ہیں کہ آدمی اپنے اس حق (لوگوں کے احوال معلوم رکھنا) کو بروئے کار لائے تاکہ حقیقی صاحب حق کے بارے میں صحیح گواہی دے سکے اور اللہ تعالیٰ نے گواہی ادا نہ کرنے اور چھپانے سے بھی منع کردیا ہے خواہ مستحق کو اس کا علم ہو یا نہ ہو (کہ اس کے پاس شہادت ہے) اور اللہ تعالیٰ نے ترک شہادت پر گناہ گار قرار دیا ہے اور حضور ﷺ کا فرمان بھی اسی کی وضاحت کرتا ہے کہ بہترین گواہ وہ ہے جو بغیر مطالبہ کے گواہی دیدے[56]

دوسرا مطلب : گواہی چھپانے سے مراد جاننے سے انکار کردینا ہے جیسا کہ قرآن میں ﴿ أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْراهِيمَ وَإِسْماعِيلَ وَإِسْحاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْباطَ كانُوا هُوداً أَوْ نَصارى قُلْ أَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ ﴾[57] ((اے یہود و نصاریٰ!) کیا تم اس بات کے قائل ہو کہ

ابراہیم اور اسمعیل اور اسحاق اور یعقوب اور ان کی اولاد یہودی یا عیسائی تھے؟ (اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم! ان سے) کہو کہ بھلا تم زیادہ جانتے ہو یا خدا؟ اور اس سے بڑھ کر ظالم کون جو خدا کی شہادت کو چھپائے جو اس کے پاس (کتاب میں موجود) ہے) یہاں بھی مراد یہ ہے کہ انہوں نے جاننے سے انکار کر دیا۔

تیسرا مطلب: بوقت ضرورت گواہی نہ دینا بھی مراد ہو سکتا ہے جیسا کہ پہلے آیت ﴿وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا﴾ کی تفسیر میں گزر چکا ہے کیونکہ گواہی نہ دینے سے مستحق کا حق ضائع ہو جائے گا اور کسی کو اس کے حق اور مال سے محروم کرنا اسے قتل کرنے کے برابر ہے۔

﴿وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ﴾ میں متعدد مسائل ہیں:

مسئلہ: ﴿آثِمٌ﴾ کا معنی گناہ گار اور فاجر ہے جیسا کہ ایک بار حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک اعرابی کو آیت ﴿إِنَّ شَجَرَةَ الزَّقُّومِ طَعَامُ الْأَثِيمِ﴾[58] پڑھائی اور "طَعَامُ الْأَثِيمِ" کا معنی "طَعَامُ الْفَاجِرِ" کیا

مسئلہ: علامہ زمخشری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ "آثِمٌ" لفظ "إِنَّ" کی خبر اور "قَلْبُهُ" اس کا فاعل مرفوع ہے[59] اور ایک قرأت میں "قَلْبَهُ" بالفتح ہے جیسا کہ قرآن کریم میں ﴿سَفِهَ نَفْسَهُ﴾[60] ہے اور ابن ابوعبلہ نے اسے "أَثِمَ قَلْبَهُ" پڑھا ہے۔

مسئلہ: بہت سے متکلمین علماء کرام کا کہنا ہے کہ کام کرنے والا، پہچاننے والا، مامور اور منع کرنے والا سب کچھ دل ہی ہے۔ یہ مسئلہ ہم نے سورہ شعراء میں آیت ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى﴾[61] کے تحت تفصیل سے اور کچھ سورہ بقرہ کی آیت ﴿قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ﴾[62] کے تحت بیان کر دیا ہے[63] ان کا استدلال ہے کہ یہاں گناہ کی نسبت فعل قلب کی طرف ہے اگر دل فاعل نہ ہوتا تو گناہ گار نہ ہوتا۔

جواب: فریق مخالف نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ یہاں فعل کی نسبت بدن کے ایک اہم جزو کی طرف اس لیے کی گئی زیادہ تر یہی معاون اور مددگار ہوتا ہے اور اسی بنا پر عموماً یہ کہا جاتا ہے کہ میری آنکھ نے دیکھا میرے کان نے سنا، میرے دل نے جانا کہ فلاں آدمی گندی شرم گاہ کا مالک ہے۔

دوسرا جواب: یہ ہے کہ اعضاء کے تمام افعال اور کام دل کے تابع ہیں اور اسی دل میں پیدا ہونے والے جذبات اور خواہشات کے عکاس ہوتے ہیں۔

﴿وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ یہ گواہی چھپانے سے تنبیہ ہے کیونکہ جب کسی کو اس بات کا یقین ہو گا کہ اللہ تعالیٰ اس کے دلوں کے بھید بھی جانتا ہے تو خدا کے حکم کی نافرمانی نہ کرے گا اسے محاسبہ کا خوف ہو گا اور اسی کے مطابق اسے جزا اور سزا ملے گی۔

ضعیف اور روایت بالمعنی احادیث

1 حضور ﷺ کا فرمان بھی ہے کہ مجھے آسان اور خالص دین دے کر بھیجا گیا ہے[64]۔

ان الفاظ کے ساتھ یہ روایت بھی کتب احادیث میں موجود نہیں ہے۔اس روایت کے بارے میں علامہ عراقی فرماتے ہیں : یہ روایت ان الفاظ **بعثت بالحنيفية السمحة** کے ساتھ مسند احمد میں موجود تو ہے مگر ضعیف ہے جب کہ طبرانی میں یہ روایت الفاظ کی تبدیلی کے ساتھ ہے مگر اس میں ایک راوی محمد بن اسحاق ہیں اور ان کی روایت معنعن ہے۔دیکھیے: المغنی عن حمل الاسفار ج2 ص1060۔

2 حضور ﷺ کا فرمان ہے کہ بہترین گواہ وہ ہے جو بغیر مطالبہ کے گواہی دیدے[65]۔

امام رازی کے نقل کردہ الفاظ (**خير الشهود من شهد قبل أن يستشهد**) کتب احادیث میں نہیں البتہ اس مفہوم کی متعدد روایات ہیں۔یہاں بھی امام رازی نے روایت بالمعنی کی ہے۔مسلم میں یہ الفاظ ہیں: **ألا أخبركم بخير الشهداء الذي يأتي بشهادته قبل أن يسألها** (کیا میں تمہیں بہترین گواہ بتاؤں وہ ہے جو درخواست کیے جانے سے پہلے ہی گواہی دے دے)۔ دیکھیے: مسلم ج 3 ص 1344، دیگر کتب حدیث میں یہ الفاظ ہیں: **خير الشهود من أدى شهادته قبل أن يسألها** دیکھیے: مسند احمد ج36 ص18؛ابن ماجہ ج2 ص792؛مسند بزار ج9 ص236؛ معجم کبیر للطبرانی ج5 ص232

امام رازی کی ایک تحقیق

امام رازی رحمہ اللہ آیت ''**إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ**'' پر واقع ہونے والے ایک اشکال کہ ''**تداینتم**'' میں دَین کا معنی پہلے سے موجود ہے پھر الگ سے لفظ'' **دین** '' کیوں لایا گیا؟ کے دیگر مفسرین کے متعدد جواب نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ :

میری تحقیق اور انکشاف یہ ہے کہ اگر'' **اذا تداینتم** '' کہا جاتا تو اس سے واقعی بیع الدین بالدین مراد ہوتی کیونکہ یہ باب مفاعلہ کا صیغہ ہے جس میں جانبین سے دین کا معنی موجود ہے اور یہ بیع باطل ہے لیکن جب اس کے بعد ''**بدین**'' بھی کہہ دیا تو معنی یہ ہوگا کہ جب تم دو طرفہ دین کے معاملے کے بجائے ایک طرف سے دین کا معاملہ کرو یعنی '' بیع العین بالدین'' یا ''بیع الدین بالعین'' کرو۔

امام رازی کا یہ جواب کافی وزن رکھتا ہے جب کہ دیگر بعض مفسرین کے جوابات قابل تشفی نہیں ہیں مثلاً علامہ زمخشری فرماتے ہیں کہ : لفظ ''**دین**'' کو اس لیے الگ ذکر کیا تاکہ بعد میں ''**فاكتبوه**'' کی ضمیر اس کی طرف راجع کی جاسکے ورنہ

یوں کہنا پڑتا«فَاكْتُبُوا الَّذِيْنَ» جو کہ فصاحت اور بلاغت کے لحاظ سے معیاری نہ تھا ۔

علامہ زمخشری کا یہ استدلال قابل غور ہے کیونکہ قرآن کی آیت اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى میں هُوَ ضمیر کے لیے الگ سے لفظ ''عدل '' نہیں لایا گیا بلکہ اسی صیغہ امر میں موجود لفظ مصدر کی طرف ضمیر راجع ہے۔اگر یہ فصاحت اور بلاغت کے خلاف ہوتا تو یہاں لفظ '' عدل '' الگ سے موجود ہوتا جس سے واضح معلوم ہوتا ہے کہ یہ فصاحت و بلاغت کے خلاف نہیں اور ایسا ہی یہاں بھی ہو سکتا تھا الگ سے محض فصاحت و بلاغت کے لیے لفظ '' دین '' کی ضرورت نہیں اس لیے علامہ زمخشری کا جواب تسلی بخش نہیں جب کہ امام رازی کا جواب تشفی بخش ہے۔

اسی طرح علامہ انباری کا جواب بھی تشفی بخش نہیں جو یہ فرماتے ہیں کہ لفظ ''تداین'' دو معنوں میں استعمال ہوتا ہے تداین بالمال اور تداین بمعنی بدلہ جیسا کہ مشہور ہے ''كَمَا تَدِيْنُ تُدَانُ'' یہاں معنی اول کو مخصوص کرنے کے لیے ''دین'' کا لفظ لایا گیا۔

کیونکہ کلام عرب میں سیاق و سباق سے بھی مفہوم و معنی اخذ کیا جاتا ہے۔اگر یہ لازمی قرار دیا جائے کہ ہر ذو معنی لفظ کی وضاحت کے لیے ایک مزید لفظ بھی بطور وضاحت لایا جائے پھر تو عربی زبان درجہ فصاحت کھو دے گی۔عربی زبان کی ایک اہم خوبی اس کا ایجاز اور اختصار ہے اور اس اصول کے تحت یہ خوبی خامی قرار پائے گی پھر ایسے الفاظ کو تلاش کیا جانے لگے گا جو صرف ایک ہی معنی پر دلالت کرتے ہوں تاکہ اس کی تشریح اور وضاحت کے لیے مزید الفاظ نہ لانے پڑیں اس سے تو عربی زبان کو اپنے وسیع ذخیرہ الفاظ کو خیر باد کہنا ہوگا کیونکہ عربی میں بہت ہی کم الفاظ ایسے ہونگے جن کا صرف ایک ہی معنی ہوگا۔اس طرح علامہ انباری کا قول بھی قابل اطمینان نہیں۔

امام رازی نے مفسرین کا ایک اور جواب بھی نقل کیا ہے جن کا خیال ہے کہ لفظ ''دین ''بطور تاکید کے ہے جیسا کہ قرآن کریم میں ہے ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ (66)﴾

اگر غور کیا جائے تو یہ بھی تسلی بخش جواب نہیں قرار پاتا کیونکہ اس میں ''أَجْمَعُونَ '' صرف تاکید ہی نہیں بلکہ اس سے ایک اہم بات بتانا مقصود ہے کہ سب فرشتوں نے حضرت آدم علیہ السلام کو جو سجدہ کیا تھا وہ فرداً فرداً نہیں تھا بلکہ تمام فرشتوں نے مل کر اجتماعی طور پر کیا تھا۔یعنی اس لفظ ''أَجْمَعُونَ '' سے اللہ تعالیٰ فرشتوں کے سجدے کی اجتماعیت بتانا چاہتے ہیں۔

دوسری قابل غور بات یہ ہے کہ اگر فرض کر لیا جائے کہ لفظ ''اجمعون '' تاکید ہی کے لیے ہے تو کیا قرآن میں ہر جگہ اضافی لفظ صرف اور صرف تاکید کے لیے ہوگا۔اس لیے اسے محض تاکید قرار دینا بھی قابل غور ہے۔

اسلام کے آسان اور قابل عمل ہونے کی خوبی کی وضاحت اور مثال

امام رازی رحمہ اللہ دین اسلام کی ایک اہم خوبی اس کے ''قابل عمل اور آسان'' ہونے کو واضح اور نمایاں کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا مقصد انسان کو تنگ کرنا نہیں بلکہ اپنا فرمانبردار اور تابعدار بنانا چاہتے ہیں جہاں اسے تنگی اور تکلیف ہو اسے اس موقع پر دوسرا حکم دے دیتے ہیں۔

اسی اصول کے تناظر میں امام رازی رحمہ اللہ بیع سلم بغیر کتابت کے جائز ہونے یا ناجائز ہونے پر دیگر ائمہ کے اقوال نقل کرنے

کے بعد—جن میں سے بعض نے بیع سلم بغیر کتابت کو ناجائز بھی قرار دیا ہے— فرماتے ہیں: اس کو واجب قرار دینے سے تمام مسلمان شدت اور مشقت میں پڑ جائیں گے حالانکہ فرمان نبوی ﷺ ہے کہ مجھے آسان اور سہل دین دے کر بھیجا گیا ہے۔ اگرچہ فَاكْتُبُوهُ کا لفظ صیغہ امر ہے جو کہ واجب ہونے کی بھی دلیل بن سکتا ہے مگر امام رازی رحمہ اللہ فرماتے ہیں تمام اسلامی علاقوں میں بیع سلم بغیر کتابت اور شہادت کے جاری و ساری ہے جو کہ عدم وجوب پر ایک '' اجماع'' کی حیثیت رکھتا ہے۔

امام رازی کا اس موقع پر حدیث فرمان نبوی ﷺ ہے کہ مجھے آسان اور سہل دین دے کر بھیجا گیا ہے سے استدلال مقاصد شریعت کو سمجھنے میں مدد دیتا ہے۔

امام رازی کے نزدیک عدل کا مطلب اور معنی

امام رازی نے عدل کا مطلب اور معنی بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ: یہاں عدل کا مطلب یہ ہوگا کہ:

(الف) قرض میں کمی زیادتی نہ کرے۔

(ب) تحریر ایسی ہو کہ بوقت ضرورت کام آئے اور ایسی تحریر نہ ہو جس کی وجہ سے کوئی بھی فریق دوسرے کو نقصان پہنچا سکے۔

(ج) مختلف مسالک کے افراد میں معاملہ کی صورت میں مسئلہ کی متفقہ نوعیت اختیار کرے تاکہ مسلکی اختلاف کی وجہ سے عدالت کا رخ نہ کرنا پڑے۔

(د) مجمل، مبہم اور پیچیدہ الفاظ سے اجتناب کرے۔

اس موقع پر عدل کی یہ وضاحت اور تعریف ایسی جامع مانع ہے کہ شاید ہی اس میں مزید وضاحت کی ضرورت محسوس ہو۔

غلام کی گواہی کا مسئلہ اور امام رازی

غلام کی گواہی کے مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہے بعض علماء کے نزدیک جائز ہے کیونکہ قرآن میں وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ میں مرد کو گواہ بنانے کا حکم ہے اور غلام بھی مرد ہے اور گواہی کی ادائیگی کے لیے عقل، دین اور عدالت لازمی ہے اور آزاد ہونے یا غلام ہونے سے عقل، دین اور عدالت میں فرق نہیں پڑتا۔ جب کہ بعض ائمہ کرام کے ہاں غلام کی گواہی معتبر نہیں ان کی دلیل آیت وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا (اور گواہ انکار نہ کریں جب بلائے جائیں) اس میں گواہ کا مقام شہادت پر جانا لازمی اور نہ جانا حرام قرار دیا گیا ہے جب کہ اس پر تو امت کا اجماع ہے کہ غلام پر شہادت کے لیے جانا لازمی نہیں اس لیے وہ گواہ بھی نہیں بن سکتا۔

امام رازی رحمہ اللہ اگرچہ فریق دوم کی دلیل کو '' ایک بہترین استدلال'' قرار دیتے ہیں مگر یہ واضح نہیں کرتے کہ کیا غلام کی گواہی کسی بھی صورت میں معتبر نہیں خواہ اسے کسی قسم کی دقت نہ ہو اور اس کا مالک بخوشی گواہی دینے کی اجازت بھی دے دے یا پھر اس کی جانب سے عدالت میں حاضری میں پیش آنے والی روکاوٹیں کے پیش نظر اسے گواہی کی ذمہ داری سے مستثنی قرار دیا گیا ہے۔

عورت کی گواہی اور امام رازی

امام رازی رحمہ اللہ آیت '' پھر اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں جن کو تم گواہ پسند کرو (تاکہ) اگر ان میں سے ایک بھول جائے تو ان میں سے ایک (دوسری) کو یاد دلادے '' کی تفسیر کے تحت ایک اشکال کہ شہادت مقام تذکیر (یاد رہنے کا موقع) ہے یہاں بھول کیسی جو ایک عورت کے ساتھ دوسری کو شامل کیا گیا؟ کے جواب میں فرماتے ہیں: اس آیت کی تفسیر لکھتے وقت میرے ذہن میں ایک بہترین جواب آیا ہے وہ یہ کہ اس سے مراد گواہی دلوانا ہے جو اکیلی عورت سے دشوار ہے جب تک دوسری معاون نہ ہو۔

امام رازی رحمہ اللہ عورت کے عزت اور احترام کو اجاگر کر رہے ہیں کہ اسلام ہر عورت کو عدالتوں، جھگڑوں اور لڑائی کے ممکنہ مواقع سے محفوظ اور دور رکھنا چاہتا ہے اور اس پر کم سے کم ذمہ داری اور بوجھ ڈالنا چاہتا ہے۔

امام رازی کا تقلید جامد سے اجتناب

امام رازی رحمہ اللہ عموماً امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کو ترجیح دیا کرتے ہیں مگر جہاں انہیں کوئی دوسرا زیادہ راجح معلوم ہو تو اس کو مدلل ذکر کر دیتے ہیں مثلاً امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایک گواہ اور ایک قسم (حلف) کے ساتھ بھی فیصلہ درست ہے مگر امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ درست نہیں۔

اس موقع پر امام رازی نے امام ابو حنیفہ کے قول کو مدلل ذکر کیا اور فرماتے ہیں: اللہ تعالیٰ نے دو مردوں کی گواہی کی عدم موجودگی میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کو متعین کر دیا ہے اگر ایک گواہ اور قسم پر اکتفاء درست ہو تو یہ تعین لغو اور باطل قرار پائے گا۔ (یعنی اگر ایک قسم سے بھی کام چل سکتا ہے تو پھر دو عورتوں کے تعین کا کیا فائدہ ہوا؟)

امام رازی امام شافعی کی دلیل ثانوی درجہ میں بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں: امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل ایک حدیث ہے جس میں حضور ﷺ کے ایک گواہ اور ایک قسم سے فیصلہ کرنے کا ذکر ہے۔

اس سے غالباً امام رازی رحمہ اللہ ایک پیغام دینا چاہتے ہیں کہ اندھی تقلید محقق عالم کے لیے ناجائز اور اللہ تعالیٰ کے ہاں قابل مؤاخذہ ہے۔

امام رازی کا آیت قرآنی کو ناسخ و منسوخ قرار دینے میں احتیاط

امام رازی رحمہ اللہ دیگر بعض مفسرین کی طرح فوراً ہی کسی آیت کو ناسخ یا منسوخ قرار دینے سے احتیاط برتتے ہیں آیت فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضاً فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ کی تفسیر کے تحت فرماتے ہیں: بعض مفسرین حضرات کا خیال ہے کہ اس آیت سے پہلے نازل ہونے والے احکامات مثلاً کتابت، گواہی اور رہن رکھ لینے کو منسوخ کر دیا ہے لیکن یہ کسی مستند دلیل کے بغیر کسی حکم کو منسوخ قرار دینا بہت بڑی خطاء ہے۔

امام رازی کے مبہم جوابات

امام رازی ایک سوال کہ آیت ﴿ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ ﴾ میں اسی طرح گواہی سے پہلے شاہد کو گواہ قرار دیا گیا ہے جس طرح (ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله میں) کتابت سے پہلے ہی لکھنے والے کو کاتب قرار دیا

گیا تھا کے جواب میں فرماتے ہیں: یہاں ضرورت کی وجہ سے ایسا کیا گیا ہے اس پر دوسرے کو قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

امام رازی رحمۃ اللہ علیہ کا یہ کہنا کہ ''یہاں ضرورت کی وجہ سے ایسا کیا گیا ہے اس پر دوسرے کو قیاس نہیں کیا جا سکتا'' ایک مجمل اور نا قابل تشفی جواب ہے یہاں یہ نہیں بتایا گیا کہ وہ کون سی ضرورت ہے؟ دوسری قابل غور بات یہ ہے کہ سائل کا یہ اعتراض ہی غلط ہے کیونکہ آیت ﴿ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ ﴾ میں ادائیگی شہادت کا حکم نہیں جہاں پہلے سے شہادت کے وجود کا ہونا لازم ہو بلکہ یہاں تو تحمل شہادت (گواہ بنانے) کا حکم ہے جس میں کہیں بھی پہلے سے شہادت کے وجود کا ہونا ضروری نہیں۔ باقی کاتب کو شاہد پر قیاس کر کے اعتراض کرنا بھی درست نہیں کیونکہ ادائیگی شہادت کے لیے پہلے تحمل شہادت (گواہ بننا) لازمی ہے جو کہ ہر شہادت کے لیے الگ الگ اور مستقل عمل ہے جب کہ اس کے برعکس فعل کتابت کے لیے الگ سے تحمل کتابت (کاتب بننے) کی ضرورت نہیں ہوتی کیونکہ ایک بار کاتب بن جانے پر ہر طرح کی شہادت کی کتابت کر سکتا ہے لیکن اس کے برعکس شہادت میں تو ایسا ممکن ہی نہیں کہ ایک تحمل شہادت (گواہ بننے) کے بعد ہر طرح کی شہادت کی ادائیگی کرتا پھرے۔

باب ششم کے حوالہ جات وحواشی

1 النساء: 05

2 لسان العرب ج13ص168؛تاج العروس ج35ص50

3 محرر الوجیز ج1ص110

4 تفسیر البسیط ج4ص485

5 کشاف ج1ص511

6 الحجر: 30

7 الأنعام: 38

8 جصاص، احمد بن علی، ابو بکر (1992) احکام القرآن للجصاص، دار احیاء التراث العربی، بیروت، لبنان، طبع نامعلوم ج2ص250؛احکام القرآن للقرطبیؒ ج4ص431

9 اس روایت کے بارے میں علامہ عراقی فرماتے ہیں: حديث بعثت بالحنيفية السمحة السهلة رواه أحمد من حديث أبي أمامة بسند ضعيف دون قوله السهلة وله وللطبراني من حديث ابن عباس (أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة) وفيه محمد بن إسحاق ورواه بالعنعنة۔ یہ روایت ان الفاظ بعثت بالحنيفية السمحة کے ساتھ مسند احمد میں موجود تو ہے مگر ضعیف ہے جب کہ طبرانی میں یہ روایت الفاظ کی تبدیلی کے ساتھ ہے مگر اس میں ایک راوی محمد بن اسحاق ہیں اور ان کی روایت معنعن ہے۔ دیکھیے: المغنی عن حمل الاسفار ج2ص1060۔

10 المائدۃ: 38

11 القصص: 77

12 معانی القرآن واعرابہ للزجاج ص362

13 تفسیر البسیط ج4ص489

14 الفرقان: 5

15 تفسیر البسیط ج4ص490

16 عبد اللہ ابن احمد بن محمد ابن قدامہ المقدسی الحنبلی ابو عبد اللہ (1997) المغنی لابن قدامہ، دار عالم الکتب، ریاض، طبع سوم ج14ص185؛ابن حزم، ابو محمد علی بن احمد بن سعید (1352ھ) محلی، ادارۃ الطباعۃ المنیریہ، دمشق، طبع اول ج9ص412؛بحر محیط ج2ص362

17 علی بن عیسی بن علی بن عبد اللہ، ابو الحسن الرمانی الاخشیدی الوراق مشہور معتزلی عالم اور نحوی (متوفی: 384ھ) تھے۔ ان کا تعلق سامرا سے تھا مگر پوری زندگی بغداد میں گزاری اور وہیں فوت ہوئے۔ یہ قرأت فقہ نحو اور کلام میں بہت ماہر عالم تھے البتہ اعتزال اور تشیع کی طرف بھی مائل تھے اور انہوں نے تقریباً سو کتابیں لکھی ہیں ان کی کافی ساری کتابیں دستیاب نہیں ہیں

صرف چند ایک کے نام درج ذیل ہیں: الأكوان ،المعلوم ، والمجول ، الأسماء والصفات ، صنفة الاستدلال في الاعتزال ،كتاب التفسير ، شرح أصول ابن السراج ، شرح سيبويه ، معاني الحروف ،منازل الحروف ،النكت في إعجاز القرآن –دیکھیے:اعلام ج4ص317؛وفیات الاعیان ج3ص299؛طبقات المفسرین للداؤدی ج1ص 424

18 الطلاق: 2

19 تفسیر البسیط ج4ص494؛بحر محیط ج2ص362

20 بحر محیط ج2ص363

21 سورة الأنعام :24

22 معانی القرآن واعرابہ للزجاج ص362؛بحر محیط ج2ص365

23 الغاشية: 21

24 تفسیر البسیط ج4ص501

25 ایضا4ص503

26 ایضا

27 ایضا

28 ایضا

29 امام رازی رحمۃ اللہ علیہ کا یہ کہنا کہ ”یہاں ضرورت کی وجہ سے ایسا کیا گیا ہے اس پر دوسرے کو قیاس نہیں کیا جاسکتا“ ایک مجمل اور ناقابل تشفی جواب ہے یہاں یہ نہیں بتایا گیا کہ وہ کون سی ضرورت ہے؟ دوسری قابل غور بات یہ ہے کہ سائل کا یہ اعتراض ہی غلط ہے کیونکہ آیت ﴿ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجالِكُمْ ﴾ میں ادائیگی شہادت کا حکم نہیں جہاں پہلے سے شہادت کے وجود کا ہونا لازم ہو بلکہ یہاں تو تحمل شہادت (گواہ بنانے) کا حکم ہے جس میں کہیں بھی پہلے سے شہادت کے وجود کا ہونا ضروری نہیں۔ باقی کاتب کو شاہد پر قیاس کرکے اعتراض کرنا بھی درست نہیں کیونکہ ادائیگی شہادت کے لیے پہلے تحمل شہادت (گواہ بننا) لازمی ہے جو کہ ہر شہادت کے لیے الگ الگ اور مستقل عمل ہے جب کہ اس کے برعکس فعل کتابت کے لیے الگ سے تحمل کتابت (کاتب بننے) کی ضرورت نہیں ہوتی کیونکہ ایک بار کاتب بن جانے پر ہر طرح کی شہادت کی کتابت کرسکتا ہے لیکن اس کے برعکس شہادت میں تو ایسا ممکن ہی نہیں کہ ایک تحمل شہادت (گواہ بننے) کے بعد ہر طرح کی شہادت کی ادائیگی کرتا پھرے۔

30 آیت ﴿ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجالِكُمْ ﴾ کی تفسیر کے تحت۔

31 مسند احمد ج5ص68۔ جب کہ اس بارے میں مشہور الفاظ یہ ہیں: قضى باليمين مع الشاهد دیکھیے: مسند احمد ج22ص181؛ صحیح ابن حبان ج11ص462؛مستدرک حاکم ج3ص636؛ابوداؤد ج4ص224؛ترمذی ج3ص 620

32 مغنی ابن قدامہ ج14ص103؛محلی ابن حزم ج9ص403

33 الممتحنة:8

34 الجن: 15

35 الأحزاب: 5

36 بحر محیط ج2ص368

37 بحر محیط ج2ص369

38 تفسیر البسیط ج4ص505

39 ایضا

40 بحر محیط ج2ص369

41 اس شعر کو درست نقل نہیں کیا گیا درست شعر یوں ہے:

بني أسد هل تعلمون بلاءنا، ... إذا كان يوم ذو كواكب أشهب

دیکھیے: تاج العروس ج33ص39؛لسان العرب ج12ص378 دونوں کتابوں میں شاعر کے نام کے بغیر اس شعر کو نقل کیا ہے البتہ تفسیر اللباب فی علوم الکتاب میں اس شعر کی نسبت علامہ زمخشری کی طرف کی گئی ہے دیکھیے: اللباب فی علوم الکتاب ج4ص503

42 معانی القرآن واعرابہ ج1ص365

43 تفسیر البسیط ج4ص508

44 ایضاص509

45 یہ شعر احیحہ بن جلاح کا ہے دیکھیے: تاج العروس ج35ص124؛لسان العرب ج13ص189

46 ایضا

47 یہ شعر بعیث کا نہیں بلکہ تغلب کا ہے دیکھیے: تاج العروس ج35ص123؛لسان العرب ج13ص189؛تفسیر اللباب فی علوم الکتاب ج4ص508

48 نسخہ ''الف،ج اورد'' میں یوں ہے: **قال الزجاج فعل وفعلی قلیل** یہ درست نہیں جب کہ نسخہ '' ب'' میں ''**فعل وفعل**'' ہے اور یہی صحیح ہے

49 امام فراء نے حضرت مجاہد کا قول نقل کیا ہے اپنی رائے بیان نہیں کی جب کہ امام رازی کی کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ ان کی اپنی رائے ہے۔دیکھیے: معانی القرآن للفراء ص188

50 یعنی امام سیبویہ کے نزدیک ہر جمع الجمع خلاف دستور اور قابل ترک نہیں بلکہ اتفاقی یعنی اجماعی جمع الجمع قابل قبول ہے جیسے اکالب اور بیوتات(**اعلم أن جمع الجمع ليس بقياس مطرد كما قال سيبويه وغيره سواء كسرته أو صححته كأكالب وبيوتات**) دیکھیے: محمد بن حسن رضی الدین الاستراباذی نحوی(1982)شرح شافیہ،دار الکتب العلمیہ، بیروت، طبع نامعلوم ج2ص208

51 معانی القرآن للزجاج ج1 ص366؛ تفسیر البسیط ج4 ص514

52 النساء: 101

53 تفسیر البسیط ج4 ص515

54 یوسف: 64

55 نسخہ " الف ،ب، ج اور د" چاروں میں اس مقام پر عبارت یوں ہے **ثم كان من الجائز في هذا المديون أن يخلف هذا الظن** اس میں **من الجائز** صحیح نہیں بلکہ اس مقام پر **من الجائر** ہونا چاہیے

56 امام رازی کے نقل کردہ الفاظ (**خير الشهود من شهد قبل أن يستشهد**) کتب احادیث میں نہیں البتہ اس مفہوم کی متعدد روایات ہیں یہاں بھی امام رازی نے روایت بالمعنی کی ہے مسلم میں یہ الفاظ ہیں: **ألا أخبركم بخير الشهداء الذي يأتي بشهادته قبل أن يسألها** (کیا میں تمہیں بہترین گواہ بتاؤں وہ ہے جو درخواست کیے جانے سے پہلے ہی گواہی دے دے) دیکھیے: مسلم ج3 ص1344، دیگر کتب حدیث میں یہ الفاظ ہیں: **خير الشهود من أدى شهادته قبل أن يسألها** دیکھیے: مسند احمد ج36 ص18؛ ابن ماجہ ج2 ص792؛ مسند بزار ج9 ص236؛ معجم کبیر للطبرانی ج5 ص232

57 البقرة: 140

58 الدخان: 43، 44

59 کشاف ج1 ص517

60 البقرة: 130

61 الشعراء: 193، 194

62 البقرة: 97

63 اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام رازی نے تفسیر کو ترتیب سے نہیں لکھا اور سورہ شعراء کی تفسیر سورہ بقرہ سے پہلے لکھی گئی

64 تفسیر رازی ج7 106۔

65 ایضاً ص109۔

66 الحجر: 30

باب ہفتم

سورہ بقرہ آیت نمبر 284 تا 286

﴿ لِلَّهِ مَا فِي السَّماواتِ وَما فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشاءُ وَاللَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾

ترجمہ : اللہ کے لیے ہے جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے، اور اگر تم ظاہر کرو جو تمہارے دلوں میں ہے یا تم اسے چھپاؤ اللہ تم سے اس کا حساب لے گا، پھر جس کو وہ چاہے بخش دے گا اور جس کو وہ چاہے عذاب دے، اور اللہ ہر چیز پر قدرت رکھنے والا ہے۔

ربط آیات: ربط آیات میں متعدد اقوال ہیں:

قول اول : علامہ اصم رحمہ اللہ فرماتے ہیں اللہ تعالیٰ نے سورہ بقرہ میں عقائد کے متعدد مسائل مثلاً: دلائل توحید اور نبوت اور بیان شرائع کے علاوہ متعدد احکامات شریعت مثلاً نماز، زکوٰۃ، قصاص، رمضان، حج، جہاد، حیض، طلاق، عدت، مہر، خلع، ایلاء، رضاع، بیع، ربا اور مداینت بیان کیے اب اختتام پر تنبیہ کی جارہی ہے[1]۔

یہ واضح ہو چکا ہے کہ قدرت اور علم اللہ تعالیٰ کی وہ صفات ہیں جو کمالات حقیقیہ ہیں۔ یہاں پر کمالات قدرت کو ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّماواتِ وَما فِي الْأَرْضِ ﴾ سے بیان کر دیا اور تمام کلیات اور جزئیات پر محیط کمال علم کو ﴿ وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ ﴾ سے بیان کر دیا گیا جس کے بعد ثابت ہو گیا کہ کائنات کا ہر ذرہ اور نفس اسی ذات کا محتاج ہے اسی کا تخلیق کردہ اور پروردہ ہے جس پر سب کو اسی کا تابع و فرمان ہونا لازمی ہے گویا یہاں پر تابعداروں کو وعدہ جزاء اور نافرمانوں کے لیے دھمکی اور تہدید دیتے ہوئے سورت کا اختتام کر دیا۔

قول دوم : علامہ ابو مسلم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے گذشتہ آیت کے آخر میں فرمایا ﴿ وَاللَّهُ بِما تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴾ اب یہاں سے اس کی عقلی دلیل دی جارہی ہے کہ ساری کائنات اور تمام اشیاء ویسے ہی وجود میں نہیں آئیں بلکہ ان کی کسی نے تخلیق و تکوین کی ہے اور ان بے شمار اور مختلف النوع اشیاء اور رنگ برنگی وسیع کائنات کا خالق بھی انتہائی عظیم اور قادر ہو گا اور اسے ان سب کے بارے میں کمال علم بھی ہو گا کیونکہ بغیر علم کے تخلیق تو محال ہے[2] گویا اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے تخلیق کائنات و موجودات سے اپنے علم و قدرت کو ثابت کر دیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم صرف نہ صرف کلیات بلکہ جزئیات پر بھی محیط ہے۔

قول سوم : علامہ قاضی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے پہلی آیت میں اموال کی تحفظ کی خاطر تحریر، گواہی اور رہن کے احکامات بیان فرمائے اب اس آیت سے یہ بتانا مقصود ہے کہ ان تمام احکامات کا فائدہ مخلوق کو ہی ہو گا کیونکہ

اللہ تعالیٰ کی ملکیت میں تو پوری کائنات ہے اس کا تو کوئی نقصان نہیں ہو سکتا[3] ۔

قول چہارم : علامہ شعبی، عکرمہ اور مجاہد رحمۃ اللہ علیہم فرماتے ہیں کہ پہلے گواہی کو چھپانے کی ممانعت بیان کی تھی اب اس آیت میں دھمکی دی کہ اللہ تعالیٰ زمین و آسمان کا مالک ہے جو تمہیں گواہی چھپانے پر بدلہ دے گا[4]۔

مسئلہ: اس آیت سے استدلال کیا گیا ہے کہ بندوں کے افعال بھی اللہ تعالیٰ کے تخلیق کردہ ہیں کیونکہ لفظ ''ما'' میں عموم ہے اور '' لِلَّهِ '' میں لام غرض کے لیے نہیں بلکہ ملک کے لیے ہے کیونکہ فاسق کا اپنے گناہوں کے ذریعے خدا تعالیٰ کی اطاعت اور غرض اور مقصد نہیں ہوتا۔

مسئلہ : اس آیت سے یہ بھی استدلال کیا گیا ہے کہ معدوم کا کوئی وجود نہیں ہوتا کیونکہ ﴿ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ ﴾ میں کائنات کے جملہ حقائق اور ماہیات کے قدرت خداوندی کے ماتحت ہونے کا ذکر ہے اور اللہ تعالیٰ تمام حقائق کو معرض وجود میں لانے اور جملہ ماہیات کی تکوین پر قادر ہیں تو پھر کوئی چیز معدوم نہ قرار پائے گی۔

﴿ وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ ﴾

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اس آیت کے نازل ہونے پر چند صحابہ کرام رضی اللہ عنہم آپ ﷺ کے پاس آئے اور کہنے لگے کہ اس حکم کو بجالانا ہماری استطاعت اور طاقت سے باہر ہے کیونکہ بسا اوقات ہمیں ایسے وسوسے بھی آتے ہیں کہ جنہیں پوری دنیا کے مل جانے پر بھی زبان پر نہیں لایا جا سکتا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ تو کیا پھر آپ بنی اسرائیل کی طرح ''سمعنا و عصینا'' (ہم نے سنا مگر مانا نہیں) کہو گے ؟ بلکہ آپ یہ کہیں '' سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا '' جس پر تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہ م نے ایسا ہی کہا مگر یہ بات ان کے لیے بہت گراں رہی ایک سال بعد اللہ تعالیٰ نے آیت ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ نازل فرمائی جس میں سابقہ حکم کو ختم کر دیا اور حضور ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے میری امت کے ان تمام وسوسوں کو معاف فرما دیا جن پر عمل نہیں کیا اور زبان نے نہیں بولا[5]۔

اشکال: ﴿ وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ ﴾ میں دل کے خیالات اور برے وساوس بھی شامل ہوں گے جن سے بچنا تو ناممکن ہے پھر ان پر مؤاخذہ اور خدا تعالیٰ کی پکڑ تکلیف مالایطاق اور وسعت وطاقت سے باہر ہے۔

جواب: خیالات دو قسم کے ہوتے ہیں ایک خیالات وہ ہیں جنہیں انسان خود لاتا ہے اور ان کے بارے میں خود متوجہ ہوتا ہے اور دوسرے وہ خیالات ہیں جنہیں انسان خود نہیں لاتا بلکہ وہ خود دل میں آتے ہیں اور ان کا آنا بھی انسان کو گراں گزرتا ہے اور انہیں اچھا نہیں سمجھتا اس آیت میں صرف پہلے خیالات کا ذکر تھا جیسا کہ قرآن کریم میں دوسری جگہ ارشاد ہے ﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ ﴾[6] (خدا تمہاری لغو قسموں پر تم سے مواخذہ نہیں کرے گا لیکن جو قسمیں تم قصد دلی سے کھاؤ گے ان پر مواخذہ کرے گا) اور سورہ بقرہ کے آخر میں بھی ہے ﴿ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ﴾ ایک اور مقام پر ہے ﴿: إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ

أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا ﴾[7](اور جو لوگ اس بات کو پسند کرتے ہیں کہ مومنوں میں بے حیائی (یعنی تہمت بدکاری کی خبر) پھیلے) یہ ایک بہترین جواب ہے۔

جواب دوم : دل کے وہ تمام خیالات جن پر عمل نہ کیا جائے وہ معاف ہیں اور اس آیت سے مراد یہ ہے کہ ان خیالات پر ظاہری یا خفیہ طور پر عمل کر لیا ہو۔ مگر یہ جواب ضعیف ہے کیونکہ بے شمار مؤاخذے اور گرفت دل کے عزائم پر بھی ہوتے ہیں جیسا کہ کفر و بدعت کے ارتکاب کا تعلق دل کے افعال سے ہے اور اس پر عظیم ترین سزا کا اعلان ہے۔ اسی طرح بعض اعمال دل کے عزائم اور ارادوں کے بغیر ہوتے ہیں ان پر جزا و سزا کچھ بھی نہیں ہوتی جیسے سوئے ہوئے آدمی اور بھول کر کام کرنے والے پر پکڑ نہیں ہے۔

جواب سوم : ان تمام خیالات کا دنیا میں غموں اور پریشانیوں کی صورت میں مؤاخذہ ہوتا ہے جیسا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ہر آدمی کی غلط کاریوں کا دنیا میں غم اور تکالیف کے ذریعے اللہ تعالیٰ محاسبہ کرتے ہیں لیکن آخرت میں اس پر کوئی مؤاخذہ اور پکڑ نہیں ہو گی[8]۔ ان ہی سے ایک دوسری روایت میں بیان ہے کہ اس آیت کے بارے حضور ﷺ سے پوچھنے پر آپ ﷺ نے یہ جواب دیا۔

اشکال: دنیا میں مؤاخذہ کیونکر ہو گا کیونکہ قرآن میں ہے ﴿الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ ﴾[9] (آج روز قیامت) ہر آدمی کو اس کے اعمال کا بدلہ ملے گا۔

اشکال کا جواب : زیر بحث آیت خاص ہے اس لیے یہ عام سے مقدم ہو گی۔

جواب چہارم : اللہ تعالیٰ نے ﴿ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ ﴾ (تمہارا حساب لے گا) فرمایا ہے " يُؤَاخِذْكُمْ بِهِ اللَّهُ "(تمہارا مؤاخذہ کرے گا) نہیں فرمایا اور محاسبہ کے مختلف معانی ہیں ان میں ایک " جاننا" بھی ہے۔ تو اس آیت کا مطلب یہ ہو گا کہ اللہ تعالیٰ تمہارے تمام ظاہر اور پوشیدہ راز جانتے ہیں۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اللہ تعالیٰ روز قیامت تمام مخلوقات کو اکٹھا کر کے ان کے دلوں کے تمام راز ظاہر کریں گے پھر مومنوں کے گناہ معاف کر دیں گے اور کافروں کو جتلا دیئے جائیں گے[10]۔

جواب پنجم : اس آیت کے بعد فرمایا گیا ہے ﴿ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ ﴾ یعنی ان لوگوں کے لیے معافی ہو گی جو ان خیالات کو ناپسند کرتے ہوں گے اور پسند کرنے والوں اور ان سے لطف اٹھانے کو عذاب اور پکڑ ہو گی۔

جواب ششم : بعض حضرات نے اس سے گواہی چھپانا مراد لیا ہے[11] مگر یہ قول ضعیف ہے کیونکہ یہاں عام لفظ بولا گیا ہے اسے صرف کتمان شہادت (گواہی چھپانے) تک محدود کرنا درست نہیں۔

جواب ہفتم : بعض حضرات[12] کے نزدیک یہ حکم آیت ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ سے منسوخ ہے مگر یہ قول بھی چند وجوہات کی بناء پر ضعیف ہے۔

پہلی وجہ : نسخ اس صورت میں تسلیم کیا جائے گا جب جب یہ ثابت ہو کہ اس سے پہلے انہیں دل کے وساوس سے

بچنے کا حکم دیا گیا ہو اور یہ درست نہیں کیونکہ کبھی بھی کسی غیر اختیاری کام کا حکم نہیں دیا گیا اور وساوس تو غیر اختیاری ہیں اور حضور ﷺ کا فرمان بھی ہے کہ مجھے آسان اور خالص دین (حنیفیة السهلة) دے کر بھیجا گیا ہے[13]۔

دوسری وجہ: یہاں نسخ تب ثابت ہوتا جب جب ان وساوس پر عذاب کا ثبوت ہوتا اور اس کا ثبوت کہیں بھی نہیں ہے۔

تیسری وجہ: یہ ایک خبر اور اطلاع ہے اور نسخ کبھی بھی خبر کا نہیں ہوتا نسخ تو ہمیشہ حکم یا نہی کا ہی ہوا کرتا ہے۔ تاہم اس میں بھی اختلاف ہے کہ خبر میں نسخ ہوتا ہے یا نہیں اس کی تفصیل اصول فقہ کی کتب میں ہے۔

﴿ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشاءُ ﴾

مسئلہ: اس آیت سے استدلال کیا گیا ہے کہ گناہ کبیرہ کے مرتکب کی مغفرت ہو سکتی ہے کیونکہ اہل ایمان فرمانبردار کو ثواب ملے گا اور کفار کو سزا اور پکڑ ہو گی۔ یہ قطعی حکم ہے اب صرف مومن گناہ گار ہی بچ گیا لہذا یہ حکم اسی کے لیے ہو گا۔

مسئلہ: قاری عاصم اور قاری ابن عمرو رحمۃ اللہ علیہما نے ''فَيَغْفِرُ اور يُعَذِّبُ'' کو برفع الراء والباء اور دیگر قراء حضرات رحمۃ اللہ علیہم نے بسکون الراء والباء پڑھا ہے[14]۔ پہلی صورت میں یہ جملہ مستانفہ ہو گا اور عبارت یہ ہو گی ''فَهُوَ يَغْفِرُ ''اور دوسری صورت میں '' يُحَاسِبْكُمْ'' پر عطف ہو گا اور قاری ابو عمرو سے ﴿ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشاءُ ﴾ کے راء اور لام میں ادغام بھی منقول ہے مگر علامہ زمخشری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ غلط ہے کسی بھی طور پر عربی کے ایک عظیم عالم کی طرف اس کی نسبت درست نہیں ان پر یہ بہتان ہے[15]۔

﴿ وَاللَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾

ربط کلمات: اس سے پہلے ﴿ مَا فِي السَّماواتِ وَما فِي الْأَرْضِ ﴾ میں اللہ تعالیٰ کی بادشاہت کا کمال بیان کیا گیا اور ﴿ وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ ﴾ میں اس کے علم وادراک کا کمال بیان کیا گیا اب یہاں اس کی جملہ ممکنات ہمہ جہت قدرت، تسلط، غلبہ اور اختیار بیان کیا جا رہا ہے جس میں ان تمام ممکنات کی تخلیق و تکوین اور فناء و بقاء بھی شامل ہے اور اس سے بڑھ کر اور کوئی عظیم کمال نہیں ہو سکتا اس لیے اب ہر عقل مند کو اس کی اطاعت اور فرمانبرداری کے سوا کوئی چارہ نہیں لہذا اس کی نافرمانی سے بچے اور اس کے غضب کو دعوت نہ دے۔

آمَنَ الرَّسُولُ بِما أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقالُوا سَمِعْنا وَأَطَعْنا غُفْرانَكَ رَبَّنا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ (285)

ترجمہ: رسول نے مان لیا جو کچھ اس کی طرف اُترا اس کے رب کی طرف سے اور مومنوں نے (بھی)، سب ایمان لائے اللہ پر، اور اس کے فرشتوں پر، اور اس کی کتابوں پر، اور اس کے رسولوں پر۔ ہم اس کے رسولوں میں سے کسی ایک کے درمیان فرق نہیں کرتے، اور انہوں نے کہا ہم نے سنا اور ہم نے اطاعت کی، تیری بخشش چاہیے اے ہمارے رب! اور تیری طرف لوٹ کر جانا ہے۔

ربط آیات اول: اس سے پہلی آیت میں اللہ تعالیٰ کا کمال ملک اور کمال قدرت بیان کی گئی جو صفات ربوبیت کا کمال ہیں اب یہاں سے مومنوں کو کمال عبودیت اور فرمانبرداری کا درس دیا جارہا ہے تاکہ خدا تعالیٰ کی کمال ربوبیت اور مومنوں کی کمال عبودیت کے امتزاج (ملاپ) سے اللہ تعالیٰ کی کمال عنایت، کمال فضل، کمال رحمت اور کمال احسان سے بہرہ ور اور مستفید ہوا جاسکے۔

ربط آیات دوم: آیت ﴿ وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ ﴾ میں بتایا گیا کہ اللہ تعالیٰ تمام ظاہر اور پوشیدہ امور جانتا ہے اس کے بعد یہاں سے مومنوں کی مدح وثناء کی گئی گویا اللہ تعالیٰ کہنا چاہتے ہیں کہ اے میرے بندو! مجھے آپ کے تمام احوال کا علم ہے میں سب کچھ جانتا ہوں مگر اس کے باوجود تمہاری تعریف اور توصیف کا ہی ذکر کروں گا تاکہ تمہیں اس کا علم ہو کہ جس طرح میں ملک، علم اور قدرت میں کامل ہوں اسی طرح بخشش، مغفرت، رحمت، سخاوت، آپ کی نیکیوں کے اظہار اور تمہارے عیوب پر پردہ ڈالنے پر بھی میں کامل ہوں۔

ربط آیات سوم: اس سورت کے آغاز میں ﴿ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ، وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴾ سے متقین کی مدح وتوصیف کی گئی اب اختتام سورت پر ارشاد ہے کہ وہ متقین امت محمدیہ ہیں گویا سورت کے آغاز میں ذکر کردہ متقین کی پہلی صفت ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ﴾ کی وضاحت سورت کے آخر میں ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ ﴾ سے کی جارہی ہے اور ﴿ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ﴾ آغاز سورت میں ﴿ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴾ کا خلاصہ ہے جب کہ ﴿ غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ ﴾ آغاز سورت میں ﴿ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ﴾ کا خلاصہ ہے اور ﴿ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا نَسِينَا... سورت کے خاتمے تک ﴾ آغاز سورت میں ﴿ أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ کا خلاصہ ہے اگر غور سے دیکھا جائے سورت کا اول وآخر کس قدر آپس میں مربوط ہے۔

ربط آیات چہارم: حضور ﷺ کے پاس جب حضرت جبرائیل علیہ السلام تشریف لائے اور فرمایا کہ آپ کو نبی بنادیا گیا ہے اس موقع پر اس فرشتے کی صداقت اور پہچان کسی معجزے سے ہی ظاہر ہوسکتی تھی ورنہ یہ بھی تو ممکن ہے کہ شیطانی وساوس اور اثرات کا خیال پیدا ہوجاتا اور اسی طرح حضرت جبرائیل علیہ السلام نے جب کلام خداوندی سنا انہیں بھی اس کے کلام خداوندی ہونے پر کسی ثبوت کا خیال شاید پیدا ہوجاتا تو اس مرحلے میں سب سے اہم چیز ایک ایسے معجزے کی ضرورت ہوسکتی ہے جس سے ہر طرح کے شبہات ختم ہوجائیں اور یہ یقین واثق اور کامل ہوجائے کہ یہ اللہ تعالیٰ ہی کا کلام ہے اور حضور ﷺ کو بھی یہ مکمل یقین ہوجائے کہ یہ پیغام لانے والے ہی حضرت جبرائیل علیہ السلام ہیں اور اس کے علاوہ امت محمدیہ کو بھی یہ یقین ہوجائے کہ حضور ﷺ واقعی نبی ہیں اور جب پیغمبر کو ہی اپنی نبوت کا معجز نما تصدیق نامہ نہ ملے تو امت کو ان کی حقانیت کا کیسے یقین ہوگا اس لیے سورہ بقرہ میں مختلف احکام بیان کرنے کے بعد آخر سورت میں ﴿آمَنَ الرَّسُولُ﴾ سے اعلان کردیا کہ نہ صرف حضور ﷺ اور جبرائیل علیہ السلام بلکہ صحابہ کرام اور تمام امت محمدیہ کو یقین کامل اور واثق ہوچکا ہے کہ یہ خدا تعالیٰ ہی کا پیغام ہے اور اسے لانے والے حضرت جبرائیل علیہ السلام ہیں جو ہر

قسم کی خیانت، تحریف اور تبدیلی کرنے سے معصوم اور پاک ہیں اس میں کسی قسم کے شیطانی اثرات کا عمل دخل نہیں۔

فائدہ: اس آیت میں حضور ﷺ کے ایمان کو مومنوں کے ایمان سے پہلے بیان کیا گیا ہے جس سے ایمان کے مراتب کی طرف اشارہ ہے اور یہ اس بات کی بھی دلیل ہے کہ جس طرح قرآن کریم اپنے الفاظ و معانی میں معجز ہے اور اس کا کوئی کلام مقابل نہیں ہو سکتا اسی طرح اس کا اسلوب بیان، اس کا باہمی ربط اور ترتیب بھی معجز ہے جس کی نظیر بھی نہیں مل سکتی مگر مفسرین حضرات اس کی طرف کماحقہ توجہ نہیں دیتے شاعر کیا خوب کہتا ہے:

والنجم تستصغر الأبصار رؤيته ... والذنب للطرف لا للنجم في الصغر [16]

دیکھنے میں ستارہ چھوٹا نظر آتا ہے مگر چھوٹا ہونا قصور ستارے کا نہیں آنکھ کا ہے[17] اللہ تعالیٰ ہمیں اپنے فضل سے علم نافع عطاء فرمائے اور اس سے نفع اٹھانے کی توفیق عطاء فرمائے۔

مسئلہ: ﴿ آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ ﴾ کا مطلب یہ ہے کہ قطعی دلائل اور لاجواب معجزات سے یہ واضح ہو چکا ہے کہ قرآن اور اس کے جملہ احکام اللہ تعالیٰ کے نازل کردہ ہیں اس میں کسی قسم کا شیطانی عمل دخل ممکن ہی نہیں اور نہ ہی اس میں جادو، کہانت اور شعبدہ بازی کا ہاتھ ہو سکتا ہے حضور ﷺ کو حضرت جبرائیل علیہ السلام کے پیش کردہ بے نظیر اور بے مثال معجزات پر یقین کامل تھا۔

﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ ﴾ میں دو احتمال ہیں[18]:

احتمال اول: " وَالْمُؤْمِنُونَ " پر جملہ مکمل ہو چکا ہے اس صورت میں معنی یہ ہوگا کہ حضور ﷺ اور تمام اہل ایمان اللہ تعالیٰ کے نازل کردہ تمام احکامات پر ایمان لا چکے ہیں اس کے بعد " كُلٌّ آمَنَ " سے نیا جملہ شروع ہوتا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ تمام لوگ (حضور ﷺ اور مسلمان) خدا تعالیٰ پر ایمان لاتے ہیں۔

احتمال دوم: جملہ " بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ " پر مکمل ہو جاتا ہے اور معنی یہ ہوگا کہ حضور ﷺ اللہ تعالیٰ کے نازل کردہ احکامات پر ایمان لا چکے ہیں اس کے بعد " وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ " سے دوسرا جملہ شروع ہوتا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ دیگر مومن بھی اللہ تعالیٰ، فرشتوں، کتابوں اور رسولوں پر ایمان لا چکے ہیں۔

پہلا احتمالی معنی درست نہیں کیونکہ اس سے یہ ظاہر ہو سکتا ہے کہ حضور ﷺ بھی اب ایمان لائے یعنی اس سے پہلے ایمان نہیں تھا جو کہ غلط ہے جب کہ دوسرے احتمالی معنی سے واضح ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نازل شدہ احکامات پر ایمان لائے جیسا دوسرے مقام پر ہے ﴿ مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ ﴾[19] جب کہ اللہ تعالیٰ اور فرشتوں پر تو پہلے ہی سے آپ کا ایمان تھا یعنی آپ ﷺ کو ابتداء تخلیق سے ہی ایمان حاصل تھا اور یہ کوئی انوکھی بات نہیں حضرت عیسیٰ علیہ السلام بھی تو اپنی پیدائش کے فوراً بعد فرماتے ہیں "میں اللہ تعالیٰ کا بندہ ہوں اللہ تعالیٰ نے مجھے کتاب دی اور مجھے نبی بنایا"[20] اور حضور ﷺ کو کیونکر ایمان حاصل نہ ہوگا؟

مسئلہ: اس آیت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضور ﷺ کا اللہ تعالیٰ کی طرف سے تمام نازل شدہ امور پر ایمان ہے اس میں مومنوں کا ذکر نہیں ہے کیونکہ بعض دفعہ وحی صحابہ کرام کے سامنے نازل ہوتی تھی اور وہ اسے سنتے اور

سمجھتے اور اس پر ایمان لانا ممکن بھی ہے اور بعض اوقات نزول وحی کا صحابہ کرام کو علم ہی نہ ہوتا تھا اس لیے نزول وحی پر ایمان لانے کو صرف حضور ﷺ کی خصوصیت بیان کی گئی اور چونکہ دیگر مسلمانوں کو اس پر قدرت ہی نہ تھی کہ وہ ہر نزول وحی کا ادراک کر سکیں اس لیے انہیں اس میں شریک نہیں رکھا گیا۔

﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ ﴾

مراتب ایمان: اس آیت میں ضروریات ایمان کے چاروں مراتب کا بیان ہے ان چاروں میں باہمی ربط درج ذیل ہے:

پہلا مرتبہ: خدا تعالیٰ پر ایمان لانا جب تک کائنات کے خالق مالک قادر عالم اور مختار کل کا ثبوت نہ ہو گا انبیاء کرام کی صداقت اور حقانیت کی معرفت ہی ناممکن ہو گی گو اصل معرفت خداوندی ہے اسی لیے اسے پہلے نمبر پر ذکر کیا۔

دوسرا مرتبہ: اللہ تعالیٰ انبیاء کرام کو فرشتوں کی معرفت سے پیغام بھیجتے ہیں جیسا کہ قرآن میں '' وہی فرشتوں کو پیغام دیکر اپنے حکم سے اپنے بندوں میں سے جس کے پاس چاہتا ہے بھیجتا ہے۔''[21] ہے اور دوسرے مقام پر ہے ''اور کسی آدمی کے لئے ممکن نہیں کہ خدا اس سے بات کرے مگر الہام (کے ذریعے) سے یا پردے کے پیچھے سے یا کوئی فرشتہ بھیج دے تو وہ خدا کے حکم سے جو خدا چاہے القا کرے''[22] ایک اور جگہ ہے ''اس نے تو (یہ کتاب) خدا کے حکم سے تمہارے دل پر نازل کی ہے''[23] اور یہ بھی ہے '' اس کو امانتدار فرشتہ لیکر اترا ہے (یعنی اس نے) تمہارے دل پر (القا) کیا ہے تاکہ (لوگوں کو) نصیحت کرتے رہو''[24] اور یہ بھی فرمان ہے ''ان کو نہایت قوت والے نے سکھایا''[25] ان فرشتون کے اللہ تعالیٰ اور انبیاء کرام میں واسطہ ہونے کی وجہ سے دوسرے مرتبے اور درجے میں رکھا اور اسی حکمت کے تحت اللہ تعالیٰ کا یہ بھی فرمان ہے '' خدا تو اس بات کی گواہی دیتا ہے کہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں اور فرشتے اور علم والے لوگ جو انصاف پر قائم ہیں وہ بھی (گواہی دیتے ہیں کہ اس غالب حکمت والے کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں''[26]۔

تیسرا مرتبہ: کتب سماویہ تو وحی کا اہم عنصر ہیں لیکن جس طرح سورج کی نورانیت کی وجہ سے چاند چمکتا ہے اسی طرح وحی کی وجہ سے فرشتے واسطہ بنتے ہیں مگر چونکہ سورج کی نورانیت کے ظہور سے پہلے چاند کا وجود ضروری ہے اسی طرح کتب سماویہ کے نزول سے پہلے ملائکہ وحی کا وجود ضروری ہے اسی بناء پر فرشتوں کا مرتبہ کتب سماویہ سے مقدم ہے اور اللہ تعالیٰ نے کتب سماویہ کو تیسرے مرتبے پر رکھا۔

چوتھا مرتبہ: حضرات انبیاء کرام خود فرشتوں سے وحی حاصل کرتے ہیں اس لیے انہیں کتب سماویہ سے بعد کے درجے میں رکھا گیا یہ ان چاروں مراتب کی اس انداز سے ترتیب میں اسرار خداوندی ہیں جنہیں کتابوں میں زیادہ چھیڑنا مناسب نہیں اور وضاحت کے لیے اتنا ہی کافی ہے[27]۔

مرتبہ اول کے ارکان

پہلا رکن: ''ایمان بوجود اللہ''۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس بات کا یقین ہو کہ وہ جملہ موجودات کو وجود دینے والا اور ان سب کا خالق ہے اور مظاہر پرست اور مادہ پرست وجود خداوندی کو تسلیم ہی نہیں کرتے کیونکہ متحیزات

کے علاوہ کوئی وجود نظر نہیں آتا(اور وہ وجود ہی کو تسلیم کرتے ہیں)ان کا ہم سے ذات خداوندی کے وجود میں ہی اختلاف ہے جب کہ فلاسفہ اور معتزلہ متحیزات کے علاوہ وجود کے بھی قائل ہیں اس لیے ان کا اختلاف ذات خداوندی میں نہیں بلکہ صفات خداوندی میں ہے

دوسرا رکن : ''**ایمان بالصفات** '' اور اس کی دو قسمیں ہیں:

قسم اول : صفات سلبیہ : اس بات کا اقرار اور یقین کرنا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کسی بھی سمت میں متصف ہونے اور متعدد اجزاء سے مرکب ہونے سے پاک ہے کیونکہ ہر مرکب اپنے اجزاء کا محتاج ہوتا ہے اور جو بھی مرکب غیر کا محتاج ہو وہ ممکن لذاتہ ہوگا۔ یعنی ہر ممکن مرکب لذاتہ ہوا اور جو مرکب لذاتہ نہ ہو بلکہ واجب لذاتہ ہو وہ کسی بھی صورت میں مرکب نہیں ہو سکتا بلکہ ہمیشہ فرد مطلق ہی رہے گا اور جب یہ فرد مطلق واجب لذاتہ ہوا تو لازمی طور پر یہ متحیز ہوگا نہ ہی جسم جوہر ہوگا نہ ہی کسی مکان، محل، تغیر اور احتیاج سے کسی بھی صورت متصف ہوگا۔

قسم دوم : صفات ثبوتیہ یا ایجابیہ کہ اس بات کا اقرار اور یقین کرنا کہ موجب لذاتہ کی بعض ممکنات کی طرف ایسی ہی نسبت ہے جیسے دیگر افعال کی طرف ہوتی ہے کیونکہ جب بھی مخلوقات میں کوئی خلاف توقع وامید کام اور فعل رونما ہوتا ہے تو اس سے بدیہی طور پر پتہ چلتا ہے کہ اس میں کوئی دوسری ہستی مؤثر، مختار اور قادر ہے یہ خود موجب بالذات نہیں پھر اس مؤثر کے افعال سے اس کے کمال علم اور کمال قدرت کا پتہ چلتا ہے جس سے معلوم ہو جاتا ہے کہ کوئی ہستی قادر علیم حی سمیع بصیر اور دیگر صفات کمالیہ سے متصف موجود ہے اور یہی خدا ہے اس کی مزید تفصیل آیت الکرسی میں گزر چکی ہے۔

تیسرا رکن: ''**ایمان بالافعال** ''کہ اس بات کا یقین کرنا کہ خدا تعالیٰ کے سوا سب کچھ فانی اور محدث ہے اور یہ بات تو بدیہی اور واضح ہے کہ کوئی بھی ممکن الوجود اور حادث موجود بالذات نہیں ہو سکتا بلکہ اس کا موجد اور خالق ہوگا اور وہی قدیم ذات ہے اس دلیل سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ خدا تعالیٰ کے سوا سب ممکنات اور موجودات اسی ہی کی تخلیق اور تکوین کے باعث ہیں البتہ اس دوران حیوانات کے افعال اختیاری کی ایک معمولی سی بخ نظر آتی ہے لیکن اصل حقیقت یہی ہے کہ تمام ممکنات اور محدثات کا خالق حقیقی واجب الوجود ہستی ہی ہے۔

اشکال: ہم تو اپنی مرضی اور چاہت سے حرکت کرتے ہیں اور نہ چاہیں تو حرکت ہی نہ ہو گویا ان حرکات وسکنات کا محرک ہم خود ہیں کوئی دوسرا نہیں ہے۔

جواب: ہماری حرکت اور ہمارا سکون ہماری چاہت اور مشیئت پر معلق ہے اس مشیئت اور چاہت سے پہلے حرکت ممکن ہے اور نہ ہی سکون ممکن ہے۔ یہ تو درست ہے کہ جب ہماری چاہت ہو تو حرکت پیدا ہو جائے گی مگر یہ چاہت اور اور مشیئت کیسے وجود میں آئے گی اس کا کوئی موجد اور محدث (بنانے اور پیدا کرنے والا) تو ہوگا ورنہ سرے سے موجد کی نفی لازم آئے گی (کہ کوئی بھی صانع نہیں اور دلائل عقلیہ سے صانع کا وجود ثابت ہو چکا ہے) یہ موجد کون ہو سکتا ہے اگر انسان ہی کو اس مشیئت اور چاہت کا موجد قرار دیا جائے تو اس کے لیے ایک اور مشیئت کا وجود ضروری ہے پھر اس سے

تسلسل لازم آئے گا اور یہ باطل ہے ۔لا محالہ اس مشیئت کا موجد اللہ تعالیٰ ہی قرار پائے گا اس سے ثابت ہو گیا کہ اس مشیئت اور چاہت کے وجود میں لانے اور اس کے وجود میں آنے کے بعد اس پر مرتب ہونے والے افعال کی چاہت یا ان کی سرانجام دہی پر انسان کا کوئی اختیار نہیں ہے گویا انسان ایک مختار کی شکل میں ایک مضطر اور بے بس ہے اس اصول سے انکار نہیں کیا جا سکتا ورنہ پھر دو بڑے سوال اور اشکالات ہونگے جن کا جواب ممکن ہی نہ ہو گا۔

پہلا اشکال: اللہ تعالیٰ نے کفر اور فسق کو کیوں ایجاد کر دیا اس میں کیا حکمت ہے؟

دوسرا اشکال : اگر سب کچھ خدا تعالیٰ کی تخلیق اور مرضی ہے تو اللہ تعالیٰ نے انسان کو امر و نہی کے احکامات کیوں دیئے، مدح اور مذمت کیوں کی اور ثواب و عذاب کیونکر ملے گا؟

چوتھا رکن : ''ایمان بالافعال ''یعنی خدا تعالیٰ کے تمام احکامات کو جاننا بھی ایمان کا حصہ ہے اس معرفت میں چار امور کو مد نظر رکھنا لازمی ہے۔

امر اول : ان احکامات کی کوئی علت اور وجہ نہیں کیونکہ کسی علت اور وجہ پر مبنی احکامات صاحب حکم کے نقص کی دلیل ہوتے ہیں اور یہ اللہ تعالیٰ کی ذات سے بہت بعید ہے۔

امر دوم: ان احکامات کا فائدہ انسان کو ہو گا اللہ تعالیٰ کو ان کا کوئی فائدہ نہیں وہ تو نفع و نقصان سے بالاتر ہے۔

امر سوم : وہ ذات خداوندی ہر طرح کا حکم جب چاہے اور جیسے چاہے دے سکتی ہے۔

امر چہارم : کسی بھی مخلوق کا اس کے اعمال کی وجہ سے اللہ تعالیٰ پر کوئی حق واجب نہیں ہوتا اللہ تعالیٰ کی مرضی جسے چاہے معاف کرے جسے چاہے عذاب دیدے خدا تعالیٰ پر کچھ بھی واجب نہیں کسی بھی قسم کی سزا دینا اس کی شان کے منافی نہیں کیونکہ سب کچھ تو اسی کی ملکیت ہے دنیا میں ایک مجازی غلام اور مملوک کا اپنے مجازی مالک پر کوئی حق نہیں ہوتا تو ایک مالک حقیقی پر اس کے ایک مملوک حقیقی کا کیونکر حق ہو سکتا ہے؟

پانچواں رکن : ''ایمان بالاسماء ''خدا تعالیٰ کے اسماء وصفات کو جاننا بھی لازمی حصہ ایمان ہے قرآن میں ارشاد ہے '' اور خدا کے سب نام اچھے ہی ہیں ''[28] دوسری جگہ ارشاد ہے '' جس نام سے بھی پکارو اس کے سب نام اچھے ہیں۔''[29] ایک اور جگہ ارشاد ہے ''(وہ معبود برحق ہے کہ) اس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے اس کے (سب) نام اچھے ہیں''[30] ایک اور جگہ پر فرمان ہے ''اسکے سب اچھے اچھے نام ہیں جتنی چیزیں آسمانوں اور زمین میں ہیں سب اس کی تسبیح کرتی ہیں''[31] اور یہ اسماء حسنیٰ آسمانی کتابوں اور رسولوں نے بیان کر دیئے ہیں اور یہ ایمان کی بنیادیں ہیں۔

مرتبہ دوم :

ایمان بالملائکہ: فرشتوں پر ایمان درج ذیل امور سے متعلق ہے:

امر اول : فرشتوں کے وجود پر ایمان لانا کہ ان کا وجود محض روحانی ہے یا جسمانی یا دونوں سے مرکب ہے جسمانی ہونے کی صورت میں لطیف اور کثیف ہوں گے اگر لطیف اجسام ہوئے تو یہ اجسام نورانیہ ہوائیہ ہوں گے اس صورت میں اپنی لطافت کے باوجود اعلیٰ طاقت کے حامل ہوں گے اور یہی اعلیٰ طاقت کا مقام علوم قرآنی کے ماہر علماء کو

نصیب ہوتا ہے۔

امر دوم : تمام فرشتے گناہوں سے معصوم اور پاک ہوتے ہیں قرآن میں ہے ''اور اپنے پروردگار سے جو ان کے اوپر ہے ڈرتے ہیں۔ اور جو ان کو ارشاد ہوتا ہے اس پر عمل کرتے ہیں۔''[32] ان کی لذت کا محور ذکر خداوندی اور ان کا سرچشمہ انس و محبت عبادت خداوندی ہے۔ جس طرح انسانی زندگی کا دارومدار سانس لینے میں ہے اسی طرح فرشتوں کی حیات کا دارومدار ان کے ذکر خداوندی، اطاعت خداوندی اور معرفت خداوندی سے ہے۔

امر سوم : فرشتے اللہ تعالیٰ اور انسانوں کے درمیان رابطے کا ذریعہ ہیں ان کی مختلف اقسام ہیں جن کے ذمے مختلف ڈیوٹیاں ہیں جیسا کہ قرآن کریم میں ہے '' قسم ہے صف باندھنے والوں کی پر اجما کر پھر ڈانٹنے والوں کو جھڑک کر ''[33] اور دوسری جگہ ہے '' بکھیرنے والیوں کی قسم جو اڑا کر بکھیر دیتی ہیں پھر (پانی کا) بوجھ اٹھاتی ہیں''[34] ایک اور جگہ ہے '' ہواؤں کی قسم جو نرم نرم چلتی ہیں پھر زور پکڑ کر جھکڑ ہو جاتی ہیں ''[35] جب کہ ایک اور مقام پر ہے ''ان (فرشتوں) کی قسم جو ڈوب کر کھینچ لیتے ہیں اور ان کی جو آسانی سے کھول دیتے ہیں''[36] ان آیات کی تفسیر بھی ہم بہت سے مخفی اسرار بھی ہم نے بیان کر دیئے ہیں جو ماہرین علم پر منکشف ہو سکتے ہیں[37]۔

امر چہارم : تمام آسمانی کتابیں فرشتوں کی وساطت سے انبیاء کرام کو ملیں جیسا کہ قرآن میں ہے ''کہ بیشک یہ (قرآن) فرشتہ عالی مقام کی زبان کا پیغام ہے جو صاحب قوت مالک عرش کے ہاں اونچے درجے والا سردار (اور) امانتدار ہے ''[38] ان تمام امور پر ایمان لانا لازمی ہے جتنا ان امور میں غور کیا جائے گا فرشتوں پر ایمان مستحکم اور مضبوط ہوتا چلا جائے گا۔

مرتبہ سوم :

ایمان بالکتب کتابوں پر ایمان لانے میں درج ذیل امور ضروری ہیں:

امر اول : تمام آسمانی کتابیں اللہ تعالیٰ کی جانب سے انبیاء کرام کے لیے وحی اور پیغام تھا اس میں کہانت، جادو یا شیطانوں اور دیگر ارواح خبیثہ کا کوئی عمل دخل نہیں۔

امر دوم : ان کتب اور وحی کے نزول کے دوران کسی دیگر ذریعے یا شیطان کی طرف سے کسی بھی قسم کی مداخلت ممکن ہی نہیں۔ جن حضرات نے نزول وحی کے دوران القاء شیطانی مثلاً '' **تلك الغرانيق العلا** ''[39] بیان کی ہے وہ صرف اور صرف قرآن کریم پر بہتان عظیم ہے۔

امر سوم : قرآن کریم میں کسی بھی قسم کا تغیر، تبدل یا تحریف نہیں ہوئی۔ جو حضرات قرآن کی موجودہ ترتیب کو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی ذاتی ترتیب سمجھتے ہیں وہ حجیت قرآن کے منکر ہیں۔

امر چہارم : قرآن کریم میں محکم و مفصل احکام کے علاوہ کچھ متشابہ آیات بھی ہیں جن کی محکم آیات سے وضاحت ہو جاتی ہے۔

مرتبہ چہارم :

ایمان بالرسل : رسولوں پر ایمان لانے میں درج ذیل امور لازمی ہیں:

امر اول: تمام انبیاء کرام علیہم السلام پاک اور معصوم ہیں یہ مسئلہ تفصیل سے ہم نے آیت ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾[40] کے تحت بیان کر دیا ہے اور مخالفین کے اعتراضات کا کافی شافی جواب دیا ہے۔

امر دوم: انبیاء کرام غیر انبیاء کرام سے افضل اور برتر ہیں صرف کچھ صوفیاء کا اس میں اختلاف ہے۔

امر سوم: تمام انبیاء کرام فرشتوں سے افضل ہیں بہت سے علماء کے نزدیک انبیاء کرام سے صرف ملائکہ سماویہ افضل ہیں جب کہ دیگر تمام ملائکہ سے انبیاء کرام افضل ہیں اس کی تفصیل اور وضاحت آیت ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾[41] کے تحت کر دی گئی ہے اس مسئلہ میں اہل کشف کی دقیق مباحث ہیں۔

امر چہارم : انبیاء کرام کے باہمی درجات اور مراتب ہیں اس کی تفصیل آیت ﴿: تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾[42] کے تحت بیان کر دی گئی ہے بعض حضرات اس کے منکر ہیں اور وہ آیت ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ﴾[43] سے استدلال کرتے ہیں مگر علماء مفسرین نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اس آیت میں دوسرا مسئلہ بیان کیا گیا ہے کہ انبیاء کرام کی زندگی میں ان کی نبوت کے ثبوت اور صداقت کے لیے لوگوں کے مطالبے پر معجزے کا پیش کر دیا جانا کافی ہے اب جو بھی نبی مطلوبہ معجزہ صادقہ پیش کر دے تو اس کی نبوت ثابت اور اس کی اتباع لازم ہو جائے گی لیکن اس معجزہ صادقہ کو بعض انبیاء کرام مثلاً حضرت موسیٰ علیہ السلام یا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی نبوت کے ثبوت کے لیے تو کافی سمجھا جائے مگر حضور ﷺ کے ہزاروں معجزات کو مسترد کر دیا جائے اس تفریق بین الانبیاء کی ممانعت کی گئی ہے نہ کہ اس میں تفضیل بین الانبیاء کی نفی کی گئی ہے۔

مسئلہ: جمہور قراء حضرات نے صیغہ جمع کے ساتھ ''وکُتُبِهِ'' پڑھا ہے جب کہ قاری حمزہ نے ﴿وَكِتَابِهِ﴾ صیغہ واحد کے ساتھ پڑھا ہے[44] علماء مفسرین فرماتے ہیں کہ سیاق و سباق کی مناسبت سے صیغہ جمع ہی زیادہ مناسب ہے۔ صیغہ واحد کی صورت میں اس کے دو معنیٰ ہو سکتے ہیں:

پہلا معنی: اس سے اصل مراد تو قرآن کریم ہے مگر اس کے ضمن میں تمام کتب اور انبیاء پر بھی ایمان مراد ہے۔

دوسرا معنی: یہ اسم جنس ہے اور تمام کتابیں مراد ہیں جیسا کہ قرآن میں ہے '' خدا نے (ان کی طرف) بشارت دینے والے اور ڈر سنانے والے پیغمبر اور ان پر سچائی کے ساتھ کتابیں نازل کیں تاکہ جن امور میں لوگ اختلاف کرتے تھے ان کا ان میں فیصلہ کر دے''[45]۔

اشکال: اسم جنس میں اس وقت عموم ہوتا ہے جب وہ معرف باللام ہو اور یہاں تو اضافت ہے؟

جواب: قرآن کریم میں متعدد مقامات پر مضاف اسماء کثرت کے معنی میں موجود ہیں جیسا کہ آیت ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا﴾[46] اور آیت ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾[47]

میں لفظ'' نعمة اور لیلة '' واحد ہیں مگر کثرت کے معنی میں مستعمل ہیں۔

﴿ وَرُسُلِهِ ﴾ اس کو اکثر قراء حضرات نے اسے بضم الراء پڑھا ہے جب کہ قاری ابو عمرو سے بسکون الراء روایت ہے اور حضرت نافع نے '' وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ ''مخفف پرھا ہے[48]۔ جمہور قراء حضرات کی دلیل یہ ہے کہ '' فُعُل'' پر اصل کلمہ بضم العین ہوتا ہے جب کہ ابو عمرو فرماتے ہیں کہ ضرورت شعری کے علاوہ مسلسل چار حرکات درست نہیں مگر جمہور قراء فرماتے ہیں کہ مسلسل چار حرکات ایک کلمے میں درست نہیں دو کلموں میں درست ہیں اور یہ تو دو کلمے ہیں کیونکہ جب کسی کلمہ کے ساتھ ضمیر متصل ہو جائے تو وہ دو کلمے قرار پاتے ہیں۔

مسئلہ: ﴿ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ ﴾ میں عبارت محذوف ہے اصل عبارت یہ ہے '' يَقُولُونَ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍمِنْ رُسُلِهِ''[49] جیسا کہ دوسری جگہ قرآن میں ہے﴿وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا﴾[50] جو اصل میں '' يَقُولُونَ: أَخْرِجُوا '' ہے اور اسی طرح آیت ﴿ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ ﴾[51] اصل میں '' قَالُوا مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ'' ہے۔

مسئلہ: قاری ابو عمرو نے '' يُفْرَقُ ''یاء کے ساتھ اور قاری عبداللہ نے صیغہ جمع کے ساتھ '' لَا يُفَرِّقُونَ'' پڑھا ہے[52]۔

مسئلہ: عام مفسرین کے نزدیک ''احد ''جمع کے معنٰی میں ہے جیسا کہ قرآن میں ہے ﴿ فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾[53] اصل عبارت یہ ہوگی '' لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ جَمِيعِ رُسُلِهِ''مگر میرے نزدیک یہاں ''احد'' بمعنی جمع درست نہیں کیونکہ اصل عبارت '' لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ جَمِيعِ رُسُلِهِ''رسولوں میں تفریق کے منافی نہیں ہو رہی ہے حالانکہ یہاں تو اسی کی نفی مقصود ہے اور یہود بھی تمام رسولوں میں تفریق کے قائل نہیں تھے بلکہ صرف حضور ﷺ سے تفریق کرتے تھے میرے نزدیک اس جملے کا معنی یہ ہے '' لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنَ الرُّسُلِ'' اس سے کوئی اشکال باقی نہ رہے گا۔

﴿ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ ﴾

ربط کلام اول: انسانی کمال یہ ہے کہ وہ اپنی ذات کے لیے بہتر اور حق بات کو جانے اور انسانی قوت نظری اور فکری کا کمال علم سے اور قوت عمل کا کمال اعمال حسنہ سے ہوتا ہے اور قوت نظریہ قوت عملیہ سے افضل ہوتی ہے اور اس کی متعدد دلیلیں ہیں مثلاً قرآن کریم میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعاء[54] میں ﴿ رَبِّ هَبْ لِي حُكْماً ﴾ کمال قوت نظری اور ﴿وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ ﴾ کمال قوت عملی ہے دوسری جگہ اس کی کافی تفصیل کر چکے ہیں[55] اس آیت میں بھی یہی صورت ہے '' كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ '' میں قوت نظریہ کا ان امور کے ذریعے تکمیل کرنے کا اور '' وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا '' میں قوت عملیہ کا ان اعمال فاضلہ کے

ذریعے تکمیل کرنے کا اشارہ بلکہ حکم ہے جس آدمی کو اس نقطہ کی سمجھ آگئی اس پر قرآن کریم کے بے شمار راز منکشف ہو جائیں گے۔

ربط کلام دوم: زمانے تین ہی ہیں: کل گذشتہ، آج اور کل آئندہ جنہیں بالترتیب معرفت آغاز، علم الوسط اور علم المعاد کہا جاسکتا ہے اور قرآن کریم نے ان تینوں مراتب کو مد نظر رکھا ہے ارشاد خداوندی ہے ﴿ وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ ﴾[56] اس میں معرفت مبدا کی طرف اشارہ ہے چونکہ علم اور قدرت کمالات حقیقیہ ہیں اس لیے ان کا بھی اس آیت میں اشارہ کر دیا اور ﴿ وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ ﴾ میں کمال علم اور ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ ﴾ میں کمال قدرت کی طرف اشارہ ہے اور علم وسط کا مطلب آج (زمانہ حال) کے امور ضروریہ اور معاملات لازمہ کو جاننا ہے اس کے بھی دو مرتبے ہیں:

پہلا مرتبہ: ابتداء عبادت میں مصروف و مشغول و منہمک ہونا۔

دوسرا مرتبہ: اسباب سے نظر ہٹا کر مسبب الاسباب پر نظر جما دینے کا نام ہی توکل ہے ان دونوں مقامات اور مراتب کو «تو اسی کی عبادت کر و اور اسی پر بھروسہ رکھو»[57] میں بیان کر دیا گیا ہے اور علم معاد کا بیان ﴿ وَما رَبُّكَ بِغافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ ﴾[58] میں کر دیا گیا ہے۔ یعنی یہ وہ دن میں جس میں کل تجھے اعمال کے نتائج ملیں گے۔

گویا یہ آیت بھی ان تینوں زمانوں کے لوازمات اور مباحث پر مشتمل ہے جیسا کہ آیت ﴿: سُبْحانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾[59] میں علم مبداء ،﴿وَسَلامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ ﴾ میں علم وسط اور ﴿ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ ﴾ میں علم معاد کا اشارہ ہے جو اہل جنت کا کلام ہے جیسا کہ آیت ﴿ وَآخِرُ دَعْواهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ ﴾[60] میں ذکر ہے۔

اسی طرح سورہ بقرہ کی زیر بحث آیت میں بھی تینوں مراتب یا زمانوں کے لوازمات کی طرف اشارہ ہے یعنی ﴿ آمَنَ الرَّسُولُ ۔۔۔ مِنْ رُسُلِهِ ﴾ میں علم مبداء اور ﴿ وَقالُوا سَمِعْنا وَأَطَعْنا ﴾ میں علم وسط کی طرف اشارہ ہے یعنی ایسے احوال کو جاننا جن میں مشغولیت اور ان کا علم دنیاوی زندگی میں اس کے لیے ضروری ہے اور جملہ ﴿ غُفْرانَكَ رَبَّنا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ ﴾ میں علم معاد کا اشارہ ہے ان اسرار و رموز سے واقفیت دل کو منور اور روشن کر دیتی ہے اور تنگ اور محدود علم اجسام سے نکل کر وسیع تر عالم افلاک اور عالم بالا سے آشنائی ہوتی ہے۔

ربط کلام دوم: انسان کے ذمے دو کام اور ڈیوٹیاں ہیں ایک تو موجودات کے حقائق کا علم ہو اور دوسرا اعمال و افعال کے احکامات کا علم ہو کہ کیا جائز اور کیا ناجائز ہے۔ پہلے کام کا تعلق عقل سے جب کہ دوسرے کام کا تعلق اطاعت، سننے اور ماننے سے ہے۔ یہاں بھی ﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ ﴾ سے پہلا کام اور ﴿ وَقالُوا سَمِعْنا وَأَطَعْنا ﴾ سے دوسرا کام بیان کیا جا رہا ہے۔

علامہ واحدی فرماتے ہیں کہ یہاں فعل محذوف ہے اصل عبارت یہ ہے " سَمِعْنَا قوله وأطعنا أمره "اور اس کی دلیل سیاق کلام ہے[61] علامہ عبد القاہر جرجانی فرماتے ہیں کہ یہاں مفعول کو حذف کرنا زیادہ بہتر

اور بلیغ ہے[62] کیونکہ ''سَمِعْنَا قولہ وأطعنا أمرہ '' کی تقدیر کی صورت میں معنی یہ ہوگا کہ اس کے علاوہ دیگر اقوال، اوامر اور احکامات بھی سننے اور ماننے کے قابل ہیں لیکن مفعول کے حذف ہونے کی صورت میں معنی یہ ہوگا کہ اس کے سوا کوئی قول قابل سماعت اور کوئی امر قابل اطاعت ہی نہیں لہذا حذف والی صورت زیادہ بلیغ ہے۔

مسئلہ: اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مومنوں کی صفت بیان کی ہے کہ وہ سمع واطاعت کے پیکر ہیں۔ اس سماع (سننے) سے مطلق سننا قطعا مراد نہیں کیونکہ یہ کوئی قابل تعریف کام نہیں ہے بلکہ یہاں عقل کے کانوں سے سننا مراد ہے یعنی ہم نے اسے سمجھ لیا اور درست تسلیم کر لیا اور فرشتوں اور انبیاء کے ذریعے ملنے والا ہر حکم قابل علم اور لازم ہے اور سماع (سننا) سمجھنے کے معنی میں قرآن میں موجود ہے۔ ارشاد خداوندی ہے ﴿إِنَّ فِي ذٰلِكَ لَذِكْرىٰ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾[63] اس کا معنی ہے کہ جو نصیحت کو سمجھے اور اسی طرح ﴿كَأَنْ لَمْ يَسْمَعْهَا كَأَنَّ فِي أُذُنَيْهِ وَقْراً﴾[64] میں سننے سے مراد سمجھنا ہے اور یہاں ''وَأَطَعْنَا'' کا معنی یہ ہوگا کہ انہوں نے احکامات خداوندی کو سمجھنے کے بعد مان بھی لیا گویا اللہ تعالیٰ نے ان دو الفاظ میں مکمل احکامات خداوندی کے علم و عمل کو سمو دیا ہے۔

﴿غُفْرانَكَ رَبَّنا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾

سوال: جب سب لوگوں نے حکم تسلیم کر لیا اور عمل پیرا ہو گئے پھر معافی کس بات کی؟

جواب: انہوں نے اپنی بساط بھر عمل کیا مگر کوتاہی کا فکر دامن گیر ہے جس پر معافی مانگی جاری ہے۔

جواب دوم: اس کی وضاحت ایک حدیث سے ہوتی ہے جس میں حضور ﷺ کا فرمان ہے ''میرے دل پر بھی گھٹن سی چھا جاتی ہے میں بھی دن میں ستر بار سے زیادہ معافی مانگتا ہوں'' اس کی وجہ یہ ہے کہ حضور ﷺ مسلسل مقامات اعلی کی طرف ترقی پر رواں دواں تھے جب اگلے مقام پر پہنچ کر پچھلے مقام کو دیکھتے تو وہ معمولی نظر آتا اس پر معافی مانگی جا رہی ہے یہاں بھی یہی معنی مراد ہے۔

جواب سوم: اللہ تعالیٰ کے حقوق اور انعامات کے مقابلے میں انسانی عبادات کچھ بھی نہ ہونے کے برابر ہیں اس لیے اس پر معافی مانگی جا رہی ہے اسی طرح خدا تعالیٰ کے علوم و معارف کی نسبت مخلوق کے علوم ہیچ ہیں اسی وجہ سے خدا کا فرمان ہے '' اور ان لوگوں نے خدا کی قدر جیسی جاننی چاہئے تھی نہ جانی۔''[65] تو کوئی بھی بندہ خواہ مقام عبودیت کے کسی بھی مقام پر ہو خدا تعالیٰ کے جلال اور کبریائی کے سامنے اس کا علم و معرفت کم اور معمولی ہے اس پر معافی کی طلب ہے اور یہی راز آیت ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ﴾[66] میں بھی ہے کیونکہ مقام عبودیت کتنا ہی اعلیٰ، افضل، عظیم اور برتر کیوں نہ ہو جب ذات خداوندی کے بارے میں انکشافات ہوتے ہیں تو اسے انتہائی کمی اور تقصیر کا احساس ہو جاتا ہے اس پر معافی کی طلب ہے اور اسی وجہ سے اہل جنت کا کلام بھی یہی ہوگا جیسا کہ قرآن میں ہے ﴿سُبْحانَكَ اللّٰهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيها سَلامٌ﴾[67] جس میں ذات خداوندی کی تنزیہ (پاکیزگی) کی طرف اشارہ ہے اور ﴿وَآخِرُ دَعْواهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعالَمِينَ﴾[68] میں اعلان کر دیں گے کہ ہماری عقل و زبان اس کی حمد سے قاصر ہے۔

مسئلہ: ''غُفرانك'' اصل میں ''اغفر غفرانك'' ہے اور مانگنے کے موقع پر مصدر کے ساتھ فعل لازمی نہیں ہوتا جیسا کہ کلام عرب میں ''سقیا اور رعیا'' بولا جاتا ہے اور امام فراء رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ''غُفْرانَكَ'' موقع امر کی وجہ سے منصوب ہے جیسا کہ '' الصلاۃ الصلاۃ، اور الأسد الأسد'' منصوب ہوتے ہیں[69] بعض علماء کا خیال ہے کہ اصل عبارت '' نسألك غُفْرَانَكَ'' ہے مگر یہ صحیح نہیں کیونکہ ''غُفْرانَك'' سوال ہی کے لیے وضع کیا گیا ہے اور اصل اور شروع ہی سے اسی پر دلالت کرتا ہے جیسا کہ '' حمدا حمدا اور شکرا شکرا '' اصل میں '' أحمد حمدا اور أشکر شکرا '' تھے[70]۔

مسئلہ: یہاں معافی کی طلب دو امور سے منسلک ہے ایک ''غفرانك'' میں مغفرت کی خدا سے اضافت اور دوسرا اس کے بعد '' ربنا '' کا اضافہ ہونا ان دونوں قیود سے متعدد فوائد معلوم ہوتے ہیں :

پہلا فائدہ: اس میں صفت مغفرت کے کامل ہونے کی طرف اشارہ ہے کہ وہ '' غفور اور غفار '' ہے جیسا کے قرآن میں ہے ﴿ وَهُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ ﴾[71] (اور وہ بخشنے والا اور محبت کرنے والا ہے) اور ایک جگہ فرمان ہے ﴿اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كانَ غَفَّاراً﴾[72] (اور کہا اپنے پروردگار سے معافی مانگو کہ وہ بڑا معاف کرنیوالا ہے) جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کی مغفرت اس وقت سے نہیں بلکہ وہ تو ہمیشہ سے غفار ہے گویا یہ تو اس کا پیشہ بن چکا ہے اور یہاں بھی '' غُفْرانَكَ'' مطلب یہ ہوگا میں آپ سے مغفرت کا طالب ہوں چونکہ آپ اس صفت میں کامل ہیں اور کامل سے بھیک مانگنے درخواست کرنے والا کامل اور مکمل عطیے ہی کی امید رکھتا ہے لہذا مغفرت کاملہ عطا فرما اور یہ اسی طرح ممکن ہوگا کہ تمام سابقہ گناہوں کو محض اپنے فضل و کرم سے نہ صرف معاف کردے بلکہ ان کے بدلے نیکیاں بھی عطاء کردے یعنی گناہوں کو نیکیوں میں ہی بدل دے جیسا کہ آپ ہی کا فرمان ہے ﴿ فَأُولئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئاتِهِمْ حَسَناتٍ ﴾[73] (ایسے لوگوں کے گناہوں کو خدا نیکیوں سے بدل دے گا اور خدا بخشنے والا مہربان ہے)۔

دوسرا فائدہ: حدیث میں ہے کہ رحمت اور مہربانی کے سو حصوں میں سے ایک حصہ تمام فرشتوں، انسانوں، جنوں اور حیوانوں میں تقسیم کردیا گیا ہے جس کی وجہ سے وہ باہمی رحم کرتے ہیں اور ننانوے حصے اللہ تعالیٰ نے روز قیامت کے لیے مختص کر رکھے ہیں[74] یہاں '' غُفْرانَكَ'' یہی مغفرت کبیرہ مراد ہے گویا سائل کہہ رہا ہے کہ اگرچہ میرے گناہ بہت زیادہ ہیں مگر تیری مغفرت ان سے بھی زیادہ ہے۔

تیسرا فائدہ : اللہ تعالیٰ کی ہر صفت کا ظہور اس کے موقع و محل کی نسبت سے ہوتا ہے اگر عدم کے بعد وجود نہ ہوتا تو قدرت خداوندی کی صفت کے اثرات مکمل طور پر ظاہر نہ ہوتے اور اگر بے مثال ترتیب اور بے نظیر انتظامات نہ ہوتے تو علم خداوندی کے اثرات کا مکمل ظہور نہ ہوتا اسی طرح اگر گناہ اور گناہ گار نہ ہوتے تو اللہ تعالیٰ کی صفت غفوری کے اثرات کا مکمل ظہور نہ ہوتا لہذا اے اللہ تیری صفت غفران کا ظہور درکار ہے۔

چوتھا فائدہ: ''رب'' سے اس کی ربوبیت کی طرف اشارہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس وقت پالا جب ایک بچے کو توحید کا

علم ہی نہ تھا اب توحید کا علم ہونے کے بعد کیونکر اسے نہ پالے گا۔

پانچواں فائدہ: انسان اللہ تعالیٰ سے کہتا ہے کہ تیری ربوبیت کی بدولت میں عدم سے وجود میں آیا اگر اس وقت میری پرورش نہ کی جاتی تو میرا وجود ہی نہ ہوتا اور نہ ہی کسی قسم کے ضرر اور نقصان کا اندیشہ ہوتا مگر اب وجود میں آنے کے بعد اگر تیری تربیت نہ ہوئی تو میں تباہ و برباد ہو جاؤں گا اس لیے مجھے اپنی تربیت سے محروم نہ کرنا۔

چھٹا فائدہ: اے اللہ ماضی میں تو نے میری تربیت کی اب اس کا اختتام بھی خیر سے کر دے کیونکہ حسن اختتام حسن ابتداء سے بہتر ہے اس لیے اپنے فضل و کرم سے میری تربیت کر۔

﴿ وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ ﴾ سے درج ذیل فوائد معلوم ہوتے ہیں:

فائدہ اول: مبداء اور آغاز کے بعد اب انجام اور معاد کا ذکر ہے کیونکہ مبداء پر ایمان معاد پر ایمان کا نتیجہ ہے کیونکہ جس کا یہ یقین ہو کہ اللہ تعالیٰ تمام جزئیات کو جانتے ہیں اور تمام ممکنات پر قادر ہیں وہ لازمی طور پر معاد اور آخرت کو مانے گا۔

فائدہ دوم: جس آدمی کو یہ یقین ہو جائے کہ خدا تعالیٰ کے پاس ضرور جانا ہے اور اس کی مرضی کے بغیر کہیں بھی نہیں جایا جا سکتا اور نہ ہی اس کی اجازت کے بغیر کوئی سفارش کر سکتا ہے تو وہ دلجمعی اور خلوص کے ساتھ اس کی اطاعت کرے گا ہر نافرمانی سے بچنے کی کوشش کرے گا یہاں تک مومن کی ایمان کی وضاحت اور تفصیل تھی۔

﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَها لَها مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْها مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنا لَا تُؤاخِذْنا إِنْ نَسِينا أَوْ أَخْطَأْنا رَبَّنا وَلا تَحْمِلْ عَلَيْنا إِصْراً كَما حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنا رَبَّنا وَلا تُحَمِّلْنا مَا لَا طاقَةَ لَنا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنا وَارْحَمْنا أَنْتَ مَوْلانا فَانْصُرْنا عَلَى الْقَوْمِ الْكافِرِينَ (286)﴾

ترجمہ: اللہ کسی کو تکلیف نہیں دیتا مگر اس کی گنجائش (کے مطابق)، اس کے لیے (اجر) ہے جو اس نے کمایا، اور اس پر (عذاب) ہے جو اس نے کمایا، اے ہمارے رب! ہمیں نہ پکڑ، اگر ہم بھول جائیں یا ہم چوکیں، اے ہمارے رب! ہم پر بوجھ نہ ڈال جیسے تو نے ڈالا ہم سے پہلے لوگوں پر، اے ہمارے رب! ہم سے نہ اٹھوا جس کی ہم کو طاقت نہیں، اور درگزر کر تو ہم سے، اور ہمیں بخش دے، اور ہم پر رحم کر، تو ہمارا آقا ہے، پس ہماری مدد کر کافروں کی قوم پر۔

﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَها لَها مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْها مَا اكْتَسَبَتْ ﴾

مسئلہ: اس میں یہ احتمال ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کا کلام اور خبر ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ مسلسل رسول اور اہل ایمان کے کلام کا حصہ ہو جو ﴿ وَقالُوا سَمِعْنا وَأَطَعْنا غُفْرانَكَ رَبَّنا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ ﴾ سے شروع ہوا اور ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَها ﴾ بھی اسی کا حصہ ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اس کے بعد کا کلام ﴿ رَبَّنا لَا تُؤاخِذْنا﴾ صرف اہل ایمان کا کلام ہی ہو سکتا ہے گویا اللہ تعالیٰ ان اہل ایمان کے اپنے اعمال صالحہ کے تذکرے کا بیان کر رہے ہیں کہ یہ لوگ اللہ تعالیٰ کے بارے میں یہ بھی ذکر کرتے ہیں کہ وہ کسی بھی نفس کو اس کی طاقت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتے۔

ربط آیات : اگر یہ اہل ایمان کا کلام ہو تو مراد یہ ہو گی کہ وہ '' سَمِعْنا وَأَطَعْنا '' سے یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ہم اللہ تعالیٰ کی '' سمع واطاعت '' کیوں نہ کریں حالانکہ وہ صرف ہماری وسعت کے مطابق ہی حکم دیتا ہے اور یہ اس کی رحمت اور مہربانی کی دلیل ہے کہ ہم سے صرف ایک معمولی چیز اور آسان کام کا مطالبہ کیا جو کہ بحیثیت بندگی ہمارا بھی حق ہے کہ اس کے تابع دار اور فرمانبردار ہو جائیں اور اگر یہ اللہ تعالیٰ کا کلام ہو تو مطلب یہ ہو گا اہل ایمان کے '' سنا اور مانا '' کہنے کے بعد ان کی جانب سے بھول سے ہونے والی تقصیر اور کوتاہی کی مغفرت طلب کی جا رہی ہے جسے اللہ تعالیٰ نے قبول فرمایا اور فرمایا ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَها ﴾ کہ اے اہل ایمان اگر تم سے کوئی بھول چوک ہو جائے تو مت ڈرو[75] کیونکہ اللہ تعالیٰ طاقت سے زیادہ مکلف ہی نہیں کرتے گویا یہ جملہ اہل ایمان کی دعاء کا جواب ہے۔

مسئلہ: '' تکلف '' لفظ '' کلفة '' سے فعل ہے اور '' وسع '' کا معنی انسانی وسعت اور طاقت ہے جس سے تنگی اور حرج نہ ہو امام فراء رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ یہ '' وُجْد اور جُهْد '' کی طرح اسم ہیں[76] اور بعض دیگر علماء کے نزدیک مشقت کے بغیر کام سرانجام دینے کو '' وسع '' کہتے ہیں یعنی جو کام انسانی بس اور قدرت میں ہو اور آسانی سے کیا جا سکے۔

مسئلہ: معتزلہ اس آیت کی تفسیر میں کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کسی بھی انسان کو اس کی طاقت سے زیادہ کا مکلف نہیں بناتے جیسا کہ دوسری جگہ ارشاد خداوندی ہے ﴿ وَما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾[77] اور دوسری جگہ ارشاد ہے ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ ﴾[78] ایک اور مقام پر ارشاد ہے ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ﴾[79] ان سب آیات سے تکلیف مالایطاق (طاقت سے زیادہ کسی بات کا حکم دینا) کی نفی ہوتی ہے اس سے دو اصول معلوم ہوتے ہیں:

اصول اول : آدمی خود اپنے افعال کا موجد ہے کیونکہ اگر ان کے موجد اللہ تعالیٰ ہوتے تو ان کا کسی آدمی کو مکلف بنانا ہی تکلیف مالایطاق ہو گی کیونکہ جس کام کے خالق اللہ تعالیٰ ہیں اس پر ایک بندے کو کیسے قدرت ہو گی وہ نہ تو اسے سرانجام دے سکے گا اور نہ ہی ترک کر سکے گا سرانجام تو اس طرح نہ دے سکے گا کہ اس فعل کو خود اللہ تعالیٰ نے وجود دیا ہے اور ایک وجود کو دوبارہ وجود دینا ممکن نہیں ہے اور ترک اس طرح نہیں کر سکے گا کہ بندے کی قدرت اور طاقت یقینا اللہ تعالیٰ سے کم تر ہے تو اس آدمی کی قدرت اور طاقت فعل خداوندی کے مقابل میں کس طرح دفع اور ترک کر سکتی ہے یعنی اللہ تعالیٰ ہی کسی فعل کو پیدا ہی نہ کریں تو کسی بھی آدمی کے لیے اس کو سرانجام دینا محال ہو گا لیکن اگر افعال کا خالق اللہ تعالیٰ نہ ہو بلکہ آدمی خود ہو تو اس کے حصول پر قادر ہو سکتا ہے اس سے ثابت ہوا کہ اگر افعال کے خالق اللہ تعالیٰ ہوں تو ان کی بجاآوری کا آدمی کو حکم دینا تکلیف مالایطاق ہے۔

اصول دوم : کسی بھی فعل کو سرانجام دینے کی طاقت پہلے سے موجود ہوتی ہے ورنہ کافر کو بھی ایمان کا حکم دینا تکلیف مالایطاق ہو گی کیونکہ اس میں ایمان قبول کرنے کی طاقت اور قدرت ہی نہ تھی۔

جواب از جمہور علماء اہل سنت : افعال کا موجد اللہ تعالیٰ ہے اور ان افعال خداوندی پر مکلف ہونا دلائل عقلیہ سے ثابت

ہے اگر یہ تسلیم نہ کیا جائے تو درج ذیل اشکالات پیدا ہوں گے جن کا کوئی جواب ممکن نہیں ہوگا:

پہلا اشکال : جو شخص کافر مرا اللہ تعالیٰ کو ازل ہی سے اس کے کفر پہ انجام اور ایمان نہ لانے کا علم تھا گویا اس کے عدم ایمان کا علم موجود تھا اور عدم ایمان کا علم وجود ایمان کے منافی ہے جو کہ ایک مستقل اصول ہے. اب عدم ایمان کے علم کے باوجود ایمان کا مکلف بنانا تکلیف مالا یطاق اور جمع بین النقیضین ہے جس طرح یہ علم خداوندی اور تکلیف بالا یمان جمع بین القیضین ہے اسی طرح علم خداوندی اور جبر علی الکفر میں کوئی تضاد اور تعارض نہیں ہے یعنی خدا تعالیٰ کا کسی کے بارے میں کفر پر مرنے کا علم ہونا ہی انسان کے کفر پر مرنے کی دلیل اور ثبوت ہے اور وہ اس پر مجبور ہے۔

اشکال دوم : انسان سے کسی بھی کام کا سرزد ہونا کسی بھی امر داعی پر موقوف ہے اور یہ داعی بھی اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے اس طرح بھی یہ تکلیف مالا یطاق ہوگی اور بغیر داعی کسی بھی جہت کو ترجیح نہیں مل سکتی بلکہ اس صورت میں صانع اور خالق کی نفی لازم آئے گی اور یہ داعی بھی از جانب خدا ہوگا کیونکہ اگر انسان کا فعل ہو تو پھر اس کے وجود اور ایجاد کے لیے ایک اور داعی کا وجود ضروری ہوگا جس سے تسلسل لازم آئے گا اور اس داعیہ کی موجودگی میں تکلیف مالا یطاق اس طرح ہوگی کہ اس کی وجہ سے دوسری جانب مرجوح ہو جائے گی اور جانب مرجوح ممتنع الوجود (جس کا وجود ہی ناممکن ہو) ہوا کرتی ہے پھر لا محالہ جانب راجح ہی ممکن الوجود ہوگی اس طرح کافر کو ایمان لانے کا حکم بھی ہے اور اس کے لیے ممتنع الوجود بھی ہے یہ اجتماع نقیضین لازم آرہا ہے۔

اشکال سوم : اگر مکلف کو دونوں امور (نفی اور اثبات) کا مکلف بنایا گیا تو یہ تکلیف مالا یطاق ہے کیونکہ مساوات اور برابری ترجیح اور رجحان کی ضد اور نقیض ہے اس سے دونوں نقیضوں کا اجتماع لازم آئے گا اور اگر مکلف کو دونوں امور میں ترجیح کا اختیار دیا گیا تو ہمیشہ راجح ہی لازم ہوتا ہے اور مرجوح ممتنع الوجود ہی رہتا ہے اب اگر امر راجح کا مکلف بنایا تو اس کا وقع ہونا واجب اور لازم ہوگا اور اگر امر مرجوح کا مکلف بنایا گیا تو اس کا وقوع ہی ناممکن اور ممتنع ہوگا۔

اشکال چہارم : اللہ تعالیٰ نے ابو لہب کو ایمان و تصدیق کا مکلف بنایا مگر یہ بھی علم تھا کہ وہ ایمان نہ لائے گا تو گویا ابو لہب کو ناممکن اور ممتنع کا مکلف بنایا گیا اور یہ تو تکلیف مالا یطاق ہے[80]۔

اشکال پنجم : آدمی کو اپنے فعل کی مکمل تفصیلات اور جزئیات کا علم نہیں ہوا کرتا جیسے انگلی ہلانے والے کو اس حرکت کی گنتی اور کیفیت کا علم نہیں ہوتا کیونکہ حرکات بطیئہ (غیر متوازن حرکات) میں حرکت و سکون کا ملاپ اور امتزاج ہوتا ہے اور یہ تو کسی کو بھی معلوم نہیں ہو سکتا کہ وہ کب سے حرکت دے رہا ہے اور کب سے ساکن رکھی ہے اور کہاں حرکت دی اور کہاں ساکن تھی ان امور سے جہالت اس بات کی دلیل ہے کہ وہ ان کا موجد اور خالق بھی نہیں ہے کیونکہ اس نے اس مخصوص تعداد کا فعل تخلیق نہیں کیا اگر ایسا ممکن ہوتا کہ کوئی بھی آدمی کسی مخصوص تعداد کے افعال کسی کمی بیشی کے بغیر سرانجام دے سکتا تو کسی بھی ممکن کو کسی بھی راجح کے بغیر ترجیح دی جا سکتی تھی مگر یہ محال ہے جس سے ثابت ہوا کہ انسان موجد افعال اور خالق افعال نہیں ہے اور معتزلہ کے ذکر کردہ معنی کے مطابق تکلیف مالا یطاق قرار پائے گی اس لیے معتزلہ کا معنی درست نہیں۔ اور آیت ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا﴾ کی تاویل کی جائے گی۔

تاویل اول : یہ اصول ہے کہ جب بھی دلیل عقلی اور دلیل نقلی میں تعارض ہو جائے اور دونوں کی تصدیق اجتماع ضدین ہو اور دونوں کی تردید ابطال وارتفاع نقیضین کا موجب ہو اس صورت میں اگر دلیل نقلی کو ترجیح دی تو دلائل عقلیہ پر طعن اور قدح لازم آئے گا جس کی وجہ سے توحید، نبوت اور قرآن وغیرہ کا ثبوت بھی مخدوش اور مجروح ہو جائے گا نیز دلیل نقلی کو ترجیح دینے سے دلیل عقلی کے ساتھ دلیل نقلی سے بھی اعتبار اٹھ جائے گا اور دونوں موجب ردوقدح بن جائیں گے اب صرف ایک ہی صورت بچ جاتی ہے کہ دلائل عقلیہ کو ترجیح دی جائے اور دلیل نقلی کی تاویل کی جائے معتزلہ یہی طریقہ ان جملہ مقامات پر کرتے ہیں جہاں دلائل عقلیہ اور نقلیہ کا تعارض آجاتا ہے اس اصول کے تحت یہ تو واضح ہو گیا کہ یہ آیت قابل تاویل ہے خواہ اس تاویل کا ہمیں علم ہو یا نہ ہو اور ہمیں تفصیلی طور پر اس بارے میں غور و خوض کی ضرورت بھی نہیں ہے یہی تاویل سب سے زیادہ درست ہے[81] ۔

تاویل دوم : امر و نہی کے مکلف بنانے سے مراد اسے سزا و جزا کی اطلاع دینا ہے کہ اگر کسی نے یہ کام کیے تو اسے جزاء ملے گی اور نہ کرنے پر سزا ملے گی حکم ملنے پر مامور بہ (جس کا حکم دیا گیا ہے) ممکن الوجود ہو تو یہ امر حقیقی اور تکلیف حقیقی ہو گا اور اگر مامور بہ ممکن الوجود نہ ہو تو مکلف حقیقی نہ ہو گا بلکہ یہ اس بات کی اطلاع اور اعلان ہو گا کہ یہ آخرت میں مستحق عذاب ہے اور یہ جہنم کے لیے پیدا کیا گیا ہے[82]۔

تاویل سوم : جبریہ[83] کہتے ہیں کہ جب تک انسان مرا نہیں ہمیں اس وقت تک معلوم نہیں کہ وہ علم خداوندی میں کفر پر مرے گا یا نہ اس لیے ہم تو اسے ایمان اور اعمال کی دعوت دیتے رہیں گے البتہ اس کے مرنے کے بعد ہمیں پتہ لگے گا کہ اس کے قبول ایمان میں ایک مانع حائل تھا اور اس کی زندگی میں اس کا مکلف ہونا ناممکن تھا۔

تاویل چہارم: جملہ ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَها﴾ اللہ تعالیٰ کا قول نہیں ہے بلکہ یہ مومنوں کا کلام ہے اس لیے یہ قابل حجت نہیں ہے مگر یہ تاویل ضعیف ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اہل ایمان کا کلام محل مدح وثناء میں نقل کیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ یہ درست ہے ورنہ ایک غلط بات پر ان کی تعریف نہ کی جاتی واللہ اعلم۔

﴿لَها مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْها مَا اكْتَسَبَتْ﴾

مسئلہ: ''کسب اور اکتساب'' میں علماء نحو کا اختلاف ہے علامہ واحدی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ دونوں ایک ہیں اور ان میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔[84] ذوالرمہ شاعر کہتا ہے:

أباه بذاك الكسب يكتسب[85]

اور قرآن میں بھی یہ الفاظ ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہوتے ہیں جیسا کہ ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِما كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾[86] (ہر شخص اپنے اعمال کے بدلے گروی ہے) ﴿وَلا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْها﴾[87] (اور کوئی شخص کسی (کے گناہ) کا بوجھ نہیں اٹھائے گا۔) ﴿بَلى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ﴾[88] (ہاں جو برے کام کرے اور اسکے گناہ (ہر طرف سے) اس کو گھیر لیں) ﴿وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِناتِ بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا﴾[89] (اور جو لوگ مومن مردوں اور مومن عورتوں کو ایسے کام (کی تہمت سے) جو انہوں نے نہ کیا ہو ایذا

دیں) ان تمام مواقع میں یہ الفاظ ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہو رہے ہیں۔

کچھ دیگر علماء مفسرین کے نزدیک ان میں فرق ہے ایک قول کے مطابق ''اکتساب '' کسب سے خاص ہے کیونکہ کسب اپنی ذات اور غیر دونوں کے لیے بولا جاتا جب کہ اکتساب صرف اپنی ذات کے لیے کمائی پر بولا جاتا ہے کلام عرب میں '' فلان كاسب لأهله '' تو مستعمل ہے مگر '' مكتسب لأهله '' استعمال نہیں ہوتا جب کہ دوسرے قول کے مطابق '' اكتساب '' شر کے لیے اور کسب خیر کے لیے ہے کیونکہ اکتساب اپنے لیے کام کرنے کو کہتے ہیں اور انسانی نفس کو شر ہی کی زیادہ چاہت، کشش اور طلب ہوتی ہے اور اسی کی تمنا اور آرزو ہوتی ہے جب کہ خیر اور نیکی کے لیے انسانی نفس میں اس قدر کشش، طلب اور اس کو اختیار کرنے کی آرزو نہیں ہوتی اس لیے اس کے لیے اکتساب لفظ غیر موزوں اور غیر متعلق ہے۔

مسئلہ: معتزلہ نے اس سے استدلال کیا ہے کہ انسان ہی اپنے افعال کا خالق ہے کیونکہ اس آیت میں واضح طور پر خیر اور شر کی انسان کی طرف نسبت کی گئی ہے اور اگر افعال کے خالق اللہ تعالیٰ ہوتے تو یہ نسبت درست نہ ہوگی اور اللہ تعالیٰ کی دیگر صفات کی طرح ایک صفت قرار پائے گی جس پر یقیناً مخلوق کا کوئی اختیار نہ ہوگا اور علامہ قاضی مزید یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ ہی مخلوق کے افعال کے خالق ہیں پھر انہیں مکلف بنانے کا کیا فائدہ اور کیا حاصل ہوگا؟ اور یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ اللہ تعالیٰ سے خفیف اعمال کا مطالبہ کیا جائے کیونکہ یہ اعمال خفیف ہی ہیں اس سے انہیں کوئی مشقت اور دقت پیش نہیں آتی مزید اس موضوع پر تفصیل سے بات گزر چکی ہے اللہ تعالیٰ ہی ہدایت کی توفیق دے سکتے ہیں۔

مسئلہ: علماء نے اس آیت سے استدلال کیا ہے کہ حبط اعمال (گناہ کی بدولت اعمال کا ضائع ہونا) کا قول درست نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے دونوں امور (نیک اور برے اعمال) کا ایک ساتھ ذکر کیا ہے جس سے واضح کیا جا رہا ہے کہ نیک اعمال کی جزا اور برے اعمال کی سزا ملے گی اس موقع پر دونوں استحقاق اجتماعی طور پر ذکر کیے گئے ہیں جس سے واضح ہو گیا کہ ایک استحقاق کی بدولت دوسرے استحقاق کا خاتمہ نہیں ہوتا۔

علامہ جبائی فرماتے ہیں کہ بظاہر یہ آیت مطلق ہے مگر حقیقت میں یہ آیت مشروط ہے اصل عبارت یہ ہے '' لها ما كسبت من ثواب العمل الصالح إذا لم تبطله، وعليها ما اكتسبت من العقاب إذا لم تكفره بالتوبة '' (اگر اس نے اعمال صالحہ کا ثواب ضائع نہ کر دیا تو اسے ضرور ملے گا اور اگر توبہ نہ کی تو گناہوں کی سزا ضرور ملے گی) ان کے بقول اس تقدیر عبارت کی وجہ یہ ہے کہ ثواب اور عذاب دونوں کے لیے یہ لازمی ہے کہ وہ مستقل، مکمل اور دائمی ہوں اور ان دونوں میں تو اجتماع ممکن نہیں اس لیے ان کے استحقاق میں بھی اجتماع نہیں ہو سکتا اس بارے مزید تفصیل آیت ﴿ لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى ﴾[90] میں گزر چکی ہے اسے دہرانے کی ضرورت نہیں۔

مسئلہ: اس آیت سے علماء نے یہ بھی استدلال کیا ہے کہ آباء واجداد کے گناہوں کی سزا ان کی اولاد کو نہیں ملے گی جیسا کہ قرآن میں دوسری جگہ ارشاد ہے ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ﴾[91] (اور کوئی شخص کسی (کے گناہ) کا بوجھ

نہیں اٹھائے گا۔)

مسئلہ: فقہاء کرام نے اس آیت سے یہ بھی استدلال کیا ہے کہ قبضے میں اصل بقاء اور استمرار ہے کیونکہ ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ﴾ لام اس اختصاص کی دلیل ہے جس کی تاکید حضور ﷺ کے اس فرمان سے بھی ہوتی کہ ''ہر آدمی اپنی کمائی کا اپنے والد اولاد اور سارے لوگوں سے زیادہ حقدار ہے''[92] اس اصول کے تحت فقہ کے بہت سے مسائل حل ہوتے ہیں:

مسئلہ فقہیہ اول: ضمانت کی وصولی سے ملکیت ثابت نہیں ہوتی کیونکہ اصل بقاء ملک کا مقتضی ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا﴾ موجود ہے اور موجودہ ظاہری عارضہ خواہ غصب ہو یا ضمان جو بھی ہو وہ اصل مالک کی ملکیت کو ختم نہیں کر سکتے جیسے ام ولد اور مدبر کی موجودہ ظاہری عارضہ اس کی حقیقت اصلیہ کو زائل اور باطل نہیں کر سکتے۔

مسئلہ فقہیہ دوم: اگر کسی نے دوسری کی زمین پر قبضہ کر کے عمارت بنادی یا گندم چھین کر آٹا بنادیا تو مالک حقیقی کی ملکیت زائل نہ ہوگی۔

مسئلہ فقہیہ سوم: پڑوسی کو شفعہ کا کوئی حق نہیں کیونکہ بقاء ملک کا مقتضی ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا﴾ موجود ہے اور شریک اور پڑوسی میں واضح فرق ہے کیونکہ ایک پڑوسی کو کاروباری پارٹنر پر کبھی ترجیح نہیں دی جاسکتی جس کی وجہ سے ان میں مساوات تو ہو ہی نہیں سکتی۔ دوسری بات یہ ہے کہ محض کسی کے پڑوس ہونے سے کم نقصان کا اندیشہ ہے جب کہ کاروباری شراکت تو زندگی اور موت کا مسئلہ ہوتی ہے اس میں تو ذمہ داری نبھانا پڑتی ہے (شریک کار اور پارٹنر تو ہاتھ بٹاتا ہے اور معاونت کرتا ہے اور اس میں تقسیم مال سے واسطہ پڑتا ہے جب کہ پڑوس میں تو ایسا کچھ نہیں ہوتا)۔

مسئلہ فقہیہ چہارم: چوری پر ہاتھ کٹ جانے سے چوری کا مال جائز نہ ہوگا بلکہ یہ مال واپس کرنا ہوگا کیونکہ ابھی تک بقاء ملک کا مقتضی ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا﴾ موجود ہے اور چور کا ہاتھ کٹ جانے سے مالک حقیقی کی ملکیت کا خاتمہ نہیں ہو جائے گا۔

مسئلہ فقہیہ پنجم: منکرین زکوۃ کا اس آیت سے استدلال درست نہیں کیونکہ اس کے الگ سے خصوصی احکام اور مسائل ہیں اور یہ اصول ہے کہ خاص عام پر مقدم ہوتا ہے اس طرح اس اصول سے دیگر بھی متعدد مسائل متفرع ہوتے ہیں۔

فائدہ: اللہ تعالیٰ نے مومنوں کی دعاء کا تذکرہ کیا ہے کیونکہ حضور ﷺ کا فرمان ہے '' دعاء عبادت کا مغز ہے''[93] کیونکہ انسان دعاء کے وقت خود کو مقام فقر و احتیاج اور مکان ذلت و مسکنت میں محسوس کرتا ہے اور اسے اپنے سامنے اللہ تعالیٰ کی عزت و عظمت، جمال و جلال اور جود و کرم کا بحر بیکراں نظر آتا ہے جس سے انسان اپنی انتہائی کم مائیگی بلکہ بے مائیگی کا یقین پاکر خود کو اس در پر گرا دیتا ہے اور عبادات کا اصل مقصود بھی یہی ہے اسی وجہ سے اس انتہائی عظیم علوم و معارف کی حامل سورت کا اختتام دعاء و تضرع الحاح اور گریہ وزاری سے کیا دعاء سے متعلق دیگر حقائق و مباحث کا ذکر ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾[94] کی تفسیر کے تحت کر دیا گیا ہے۔

دعاء اول: ﴿ رَبَّنا لَا تُؤاخِذْنا إِنْ نَسِينا أَوْ أَخْطَأْنا ﴾ اس آیت میں اہل ایمان کی چار دعاؤں کا ذکر ہے جن میں آخری دعاء کے علاوہ باقی تینوں ''ربنا'' سے شروع ہوتی ہیں ان میں سے یہ پہلی دعاء ہے۔

مسئلہ: ''مؤاخذہ ''عتاب، پکڑ اور بازپرس کو کہتے ہیں یہ اگرچہ باب مفاعلہ ہے مگر اس میں فعل واحد کا معنی مراد ہوگا (دونوں کا ایک دوسرے کا مؤاخذہ کرنا مراد نہیں) کیونکہ انسان نے بھولنے کی وجہ سے خود اپنی پکڑ کا موقع فراہم کیا یہ ایسے ہی ہے جیسے کوئی انسان اپنی ذات کو ایذاء دینے میں کسی سے تعاون کرے۔ مگر میرے نزدیک اس کا درست مطلب یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کسی بھی انسان کو اس کے جرم پر مؤاخذہ کرتے ہیں تو وہ انسان بھی اپنے رب سے معافی اور مہربانی کا مطالبہ شروع کر دیتا ہے تو ایک طرف سے مؤاخذہ اور دوسری طرف سے مطالبہ ہے (اور مطالبہ بھی لغوی طور مؤاخذہ ہے کہ اس نے اپنے رب کے در کو پکڑ لیا ہے) اس باہمی طلب کو مؤاخذہ سے تعبیر کیا گیا ہے۔

مسئلہ: نسیان کے متعدد معنٰی ہیں ایک معنی بھول جانا اور یاد نہ رہنا ہے

سوال: بھولنا تو معاف ہے اس پکڑ میں تو تکلیف مالا یطاق ہے ؟

جواب: بھول کی دو قسمیں ہیں ایک میں انسان معذور ہے جب کہ دوسری میں معذور نہیں ہے مثلاً ایک آدمی نے اپنے کپڑے پر نجاست لگی دیکھی اور اسے فوری صاف نہ کیا (اسے پاک کرنے میں سستی کی وجہ سے) بھول گیا اور اس کے ساتھ نماز بھی پڑھ ڈالی اب اسے قصوروار قرار دیا جائے گا کیونکہ اسے پہلی فرصت میں اس کا ازالہ کرنا چاہیے تھا لیکن اگر (کسی کو اس نجاست کے لگنے کا) علم ہی نہ ہو تو یہ قصوروار نہیں اسے معاف ہے اسی طرح اگر ایک شکاری نے احتیاطی تدابیر کے بغیر فائر چلا دیا جس سے اس کے غلط اور خطاء ہونے کے امکانات تھے اس صورت میں اگر کسی انسان کو نقصان پہنچا تو یہ شکاری قصوروار اور مجرم ہوگا لیکن اس کے برعکس اگر شکاری نے جملہ احتیاطی تدابیر کو بروئے کار لا کر فائر کیا (تیر چلایا) اور اس موقع پر کسی غلطی کا احتمال بھی نہ تھا مگر اس کے باوجود کسی کو نقصان پہنچ گیا تو یہ شکاری معذور ہوگا اسی طرح اگر کوئی آدمی قرآن کی تعلیم اور درس چھوڑ دے اور قرآن بھول جائے تو یہ مجرم ہوگا مگر ایک شخص مسلسل قرآن کی تلاوت کرتا ہے مگر اس کے باوجود بھول گیا تو یہ معذور ہوگا اس سے ثابت ہو گیا کہ بھول کی دو قسمیں ہیں قابل معافی اور نا قابل معافی۔

حضور ﷺ سے روایت ہے کہ جب انہیں کوئی کام یاد رکھنا ہوتا تو وہ اپنی انگلی پر دھاگہ باندھ لیتے تھے[95] اس سے معلوم ہوا کہ ہر بھولنے والا معذور و قابل معافی نہیں ہوتا بلکہ اس نے نسیان اور بھولنے سے تحفظ کا انتظام نہیں کیا اور کوتاہی کا مرتکب ہوا اس پر مغفرت طلب کی جا رہی ہے۔

جواب دوم: یہ دعاء علی سبیل التقدیر ہے یعنی یہ لوگ کامل ایمان و تقوی کے حامل تھے ان سے صرف خطاء اور بھول کی ہی بنیاد پر غلطی سرزد ہو سکتی ہے اس پر بھی وہ مغفرت اور بخشش طلب کرتے ہیں گویا اس بھول میں بھی کوئی قابل گرفت بات ہو تو وہ بھی معاف کر دے۔

جواب سوم: دعاء سے مقصد خدا تعالیٰ کے سامنے عاجزی کا اظہار ہے صرف مانگنا ہی مراد نہیں کیونکہ بہت سی دعائیں

تو ایسی بھی ہوتی ہیں جو مانگی جائیں یا نہ وہ لازماً پوری ہوتی ہیں مثلاً قرآن میں دعاء ہے " اے میرے پروردگار! حق کے ساتھ فیصلہ کردے "[96] اور ایک یہ بھی دعاء ہے "اے پروردگار تونے جن جن چیزوں کے ہم سے اپنے پیغمبروں کے ذریعے سے وعدے کیے ہیں وہ ہمیں عطا فرما اور قیامت کے دن ہمیں رسوا نہ کیجیو۔"[97] اور فرشتوں کی یہ بھی دعاء ہے " تو جن لوگوں نے توبہ کی اور تیرے راستے پر چلے ان کو بخش دے اور دوزخ سے بچالے "[98] اسی طرح یہاں بھی نسیان کی معافی کے باوجود دعاء مانگنا حسن طلب ہے۔

جواب چہارم : بھول پر مؤاخذہ کیا جانا عقلی طور پر بھی ممکن ہے کیونکہ جب انسان کو اس کا علم ہو کہ نسیان کے باوجود اس کا مؤاخذہ ہو سکتا ہے تو اسے اس کی فکر دامن گیر ہو جائے گی اور یہ فکر انسان کو بے چین کر دیتی ہے اس سے گلو خلاصی کے لیے معافی مانگی گئی۔

جواب پنجم : تکلیف مالا یطاق کے جواز کے قائل حضرات اس سے استدلال کرتے ہیں کہ نسیان کی وجہ سے کسی بھی کام قدرت اور طاقت نہ ہونے کے باوجود اگر عقلی طور پر جزاء و سزا جائز نہ ہوتی تو اس پر عدم مؤاخذہ کی دعاء کیوں مانگی جاتی لہذا بھول کے باوجود کسی بھی کام پر مؤاخذہ ہو سکتا[99]۔

نسیان کا دوسرا معنی: ترک کرنا اور چھوڑنا جیسا کہ قرآن میں ہے ﴿ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً ﴾[100] اور دوسرے مقام پر ہے ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾[101] اور کلام عرب میں "لا تنسني من عطيتك "(مجھے اپنے عطیے سے ترک نہ کرنا) مستعمل ہے یہاں مطلب یہ ہوگا کہ کسی کام کو غلط فہمی کی وجہ سے چھوڑنا یا کر جانا یا خطا کر لینا۔

مسئلہ: اگر اس آیت میں نسیان اور خطاء دونوں سے مراد کسی غیر مناسب کام کرنے کا ارادہ ہو تو یہ معاف ہے کیونکہ نافرمانی کا ارادہ غلطی اور بھول سے ہو گیا اس کے لیے دعاء مانگنے کا حکم ہے ﴿ لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا ﴾ گویا یہ خدا تعالیٰ کی جانب سے معافی مانگنے کی ہدایت ہے جو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ انہیں معاف فرمادیں گے کیونکہ ہدایت ہی اسی کی طرف سے ہے اور اگر دونوں لفظوں (نسیان اور خطاء) میں سے صرف ایک سے مراد تو غیر مناسب کام کرنے کا ارادہ ہو مگر دوسرے لفظ سے نہ ہو تو یہ باطل ہے کیونکہ یہ صورت تو مدعی کے ہاں بھی قابل مؤاخذہ نہیں ہے بلکہ اس پر مؤاخذہ کرنا ہی معیوب سمجھا جاتا ہے اور جس پر مؤاخذہ ہی قبیح اور معیوب سمجھا جائے اس پر اس پر اللہ تعالیٰ معافی مانگنے کا حکم کیسے دیں گے۔

سوال : کبھی بھولنے کی وجہ سے کسی کام کے اہتمام میں کوتاہی ہو جاتی ہے اور یہ کوتاہی تواردۃ اور عمداً ہوتی ہے اس پر تو مؤاخذہ ہو سکتا ہے۔

جواب : مؤاخذہ نسیان اور بھول پر نہیں بلکہ اہتمام میں کوتاہی پر عمداً اہتمام ترک کرنے پر ہے اور اس آیت میں اہل کبائر کے ان گناہوں کا ذکر ہے جو نسیان اور خطاء سے سرزد ہوئے ہوں۔

دعاء دوم: ﴿ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْراً كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا ﴾

مسئلہ: "اصرار" لغت میں بوجھ اور شدت کو کہتے ہیں مشہور شاعر نابغہ کہتا ہے

يَا مانع الضيم أن يغشى سراتهم ... والحامل الإصر عنهم بعد ما عرفوا[102]

اور عہد کو بھی بوجھ کی وجہ سے ''اصر'' کہا جاتا ہے اور یہ لفظ قرآن میں بھی ہے ﴿وَأَخَذْتُمْ عَلَى ذٰلِكُمْ إِصْرِي﴾[103] '' اصر'' کا معنی شفقت اور توجہ بھی ہے کیونکہ یہ بھی بہت سے بوجھوں کا سبب بنتی ہے اور کلام عرب میں ''مَا يَأْصِرُنِي عَلَيْهِ آصِرَةٌ '' وہ مجھ پر رحم و شفقت نہیں کرتا کے معنٰی میں مستعمل ہے۔

مسئلہ: ان الفاظ کا مطلب[104] یہ ہے کہ ہمیں یہود وغیرہ کی طرح سخت احکامات نہ دیئے جائیں جیسے بقول مفسرین ان لوگوں پر پچاس نمازیں، چوتھائی مال کی زکوٰۃ، نجاست لگنے پر کپڑے کو کاٹنے کا حکم اور بھول جانے پر فورا گرفت کی جاتی تھی اور کبھی حرام کام کے سرزد ہونے پر حلال اشیاء کی ممانعت کردی جاتی تھی جیسا کہ قرآن کریم میں ہے ''تو ہم نے یہودیوں کے ظلموں کے سبب (بہت سی) پاکیزہ چیزیں جو ان کو حلال تھیں ان کو حرام کردیں''[105] اور دوسری جگہ ارشاد ہے '' اور اگر ہم انہیں حکم دیتے کہ اپنے آپ کو قتل کرڈالو یا اپنے گھر چھوڑ کر نکل جاؤ تو ان میں سے تھوڑے ہی ایسا کرتے''[106] لشکر طالوت کو نہر سے پانی پینا منع کردیا گیا اس کے علاوہ ان پر فوری عذاب بھی مسلط کردیا جاتا تھا جیسا کہ قرآن میں ہے ''ہم لوگوں کے مونہوں کو بگاڑ کر ان کو پیٹھ کی طرف پھیر دیں'' اسی طرح ان کی شکلیں بھی مسخ کردی گئیں بندر اور خنزیر بنادیئے گئے۔ علامہ قفال فرماتے ہیں کہ جو آدمی تورات کے سفر خامس کا مطالعہ کرے گا اسے یہود کے متعدد عہد و پیمان اور عجیب و غریب حالات سے آگاہی ہوگی اسی وجہ سے اہل ایمان اللہ تعالٰی سے ان (پر نازل شدہ احکامات) جیسے شدید احکامات سے بچنے کی درخواست کرتے ہیں جو کہ اللہ تعالٰی نے محض اپنے کرم و فضل سے قبول کرلیا اور ارشاد فرمایا '' اور ان پر سے بوجھ اور طوق جو ان (کے سر) پر (اور گلے میں) تھے اتارتے ہیں۔''[107] اور حضور ﷺ نے فرمایا ''میری امت سے شکل بدلنے، زمین میں دھنسنے اور غرق ہونے کے عذاب ہٹادیئے گئے ہیں[108] اور اللہ تعالٰی کا فرمان ہے '' اور خدا ایسا نہ تھا کہ جن تک تم ان میں تھے انہیں عذاب دیتا۔ اور نہ ایسا تھا کہ وہ بخش مانگیں اور انہیں عذاب دے۔''[109] اور حضور ﷺ کا فرمان ہے کہ '' مجھے آسان اور نرم دین حنیف دے کر بھیجا گیا ہے'' اہل ایمان نے کوتاہی کے اندیشے سے تخفیف کا سوال کیا تھا کیونکہ کوتاہی قابل گرفت ہے اور ہم اس قابل نہیں ہیں۔

سوال:[110] دلائل عقلیہ ونقلیہ سے ثابت ہوچکا ہے کہ اللہ تعالٰی انتہائی رحیم اور کریم ہیں مگر یہود پر اس قدر سخت احکامات کیوں نازل کیے جن کو سرانجام نہ دے سکنے کی وجہ سے وہ مستحق عذاب ٹھہرے؟

جواب: معتزلہ کہتے ہیں کہ یہ عین ممکن ہے کہ جو چیز کسی کے حق میں فائدہ اور مصلحت ہو دوسرے کے حق میں فساد اور خرابی کی جڑ ہو چونکہ یہود انتہائی سخت خو سخت طبع اور کرخت قسم کے لوگ تھے ان کے لیے مشقت والے ہی کام مناسب تھے اور اس امت محمدیہ کی اکثریت کمزور، نرم دل اور نرم مزاج ہے اس لیے ان کی مصلحت اور منسبت سے نرم اور آسان احکامات دیئے۔

جواب دوم: علماء اہل سنت فرماتے ہیں کہ اس موضوع پر سوالات و جوابات اور اسباب و وجوہات کی بحث نامناسب

اور غلط ہے اللہ تعالیٰ مالک کائنات اور خالق کائنات ہے جو چاہے جیسے چاہے کرے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ''بیشک خدا جو چاہتا ہے کرتا ہے''[111] اور دوسری جگہ پر ارشاد ہے ''خدا جیسا چاہتا ہے حکم دیتا ہے۔''[112] اور ایک اور جگہ فرمان ہے ''وہ جو کام کرتا ہے اس کی پرسش نہیں ہوگی اور (جو کام یہ لوگ کرتے ہیں اس کی) ان سے پرسش ہوگی ''[113]۔

دعاء سوم: ﴿رَبَّنا وَلا تُحَمِّلْنا مَا لَا طاقَةَ لَنا بِهِ﴾

مسئلہ: '' طاقة '' اسم جنس ہے '' اطاقة'' سے جیسے اطاعة سے طاعة اور اجابة سے جابة اسم جنس ہیں جو مصدر کی جگہ ہوتے ہیں۔

مسئلہ: تکلیف مالا یطاق کی جواز کے قائل حضرات اس آیت سے استدلال کرتے ہیں کہ کہ اگر یہ جائز نہ ہوتی تو معافی کیوں مانگی جاتی۔

معتزلہ کی جانب سے جوابات:

معتزلہ کا پہلا جواب: ﴿مَا لَا طاقَةَ لَنا بِهِ﴾ کا معنی ہے وہ کام جس میں مشقت عظیم ہو جیسا کہ مشکل کام کے لیے کلام عرب میں '' لَا أستطيع أن أنظر إلى فلان '' اس صورت میں بولا جاتا ہے جب کوئی دشواری محسوس کرے (نہ کہ اسے طاقت ہی نہیں) اسی طرح شاعر کہتا ہے:

إنك إن كلفتني ما لم أطق ... ساءك ما سرك مني من خلق [114]

اور حدیث میں حضور ﷺ نے غلام کے بارے میں فرمایا کہ ''اس کا کھانا اور کپڑا تمہارے ذمے ہے اور اس سے اس کی طاقت سے زیادہ کام مت لو''[115] ایک اور حدیث میں ہے '' مریض بیٹھ کر نماز پڑھے اگر اسے اس کی طاقت نہ ہو تو لیٹ کر پڑھے ''[116] یہاں بھی '' طاقت نہ ہو'' کا یہ مطلب نہیں کہ بیٹھنے کی قوت ہی نہ ہو بلکہ فقہاء کرام فرماتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ اسے بیٹھنے میں شدید دشواری ہو اسی طرح قرآن کریم میں ہے '' یہ (شدت کفر سے تمہاری بات) نہیں سن سکتے تھے اور نہ (تم کو) دیکھ سکتے تھے۔''[117]

معتزلہ کا دوسرا جواب: یہاں '' لَا تُكَلِّفْنَا مَا لَا طَاقَةَ لنا به'' نہیں بلکہ '' لا تُحَمِّلْنا مَا لَا طاقَةَ لَنا بِهِ'' ہے اور '' تحميل'' ناقابل برداشت بوجھ کو کہتے ہیں جس سے یہاں عذاب مراد ہے مطلب یہ ہوگا کہ ہم پر اپنا عذاب مسلط نہ فرما اس صورت میں '' لا تُحَمِّلْنا '' کا معنی حقیقی ہوگا اور اگر اس سے مکلف بنانا مراد لیں تو وہ مجازی ہوگا اور حقیقی معنی مراد لینا ہی بہتر ہوتا ہے۔

معتزلہ کا تیسرا جواب: فرض کر لیں کہ اللہ تعالیٰ سے تکلیف مالا یطاق کا سوال کر لیا گیا مگر اس کا یہ مطلب تو نہیں کہ اللہ تعالیٰ تکلیف مالا یطاق دیتے بھی ہیں ورنہ آیت قرآنی ﴿ (پیغمبر نے کہا) کہ اے میرے پروردگار! حق کے ساتھ فیصلہ کر دے ﴾[118] کا یہ مطلب بھی ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ناحق فیصلہ بھی کر دیتے ہیں اس لیے فیصلہ حق کی دعاء مانگی جا رہی ہے اسی طرح پھر ابراہیم علیہ السلام کی دعاء ﴿اور جس دن لوگ اٹھا کر کھڑے کئے جائینگے مجھے رسوا نہ کیجئیو﴾[119] کا یہ مطلب ہونا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ انبیاء کرام کو روز قیامت ذلیل کریں گے اس لیے اس سے تحفظ کی دعاء مانگی جا رہی ہے

اسی طرح حضور ﷺ کو " اور کافروں اور منافقوں کا کہنا ماننا "[120] کا حکم ملنے سے یہ مطلب ہو سکتا ہے کہ آپ ﷺ کافروں اور منافقوں کی کی اطاعت کرتے ہیں جس سے آپ ﷺ کو روکا جارہا ہے اسی طرح آیت " اگر تم نے شرک کیا تو تمہارے عمل برباد ہو جائیں گے "[121] کا مطلب بھی آپ ﷺ کو شرک کرنے سے منع کرنا ہے (جیسے ان میں سے کسی میں بھی ایسا مطلب نہیں لیا جا سکتا تو اسی طرح اہل ایمان کے محض دعاء کرنے کا یہ مطلب قطعا نہیں کہ اللہ تعالیٰ تکلیف مالا یطاق دیتے ہیں)۔

جوابات از اہل سنت :

جواب اول: معتزلہ کا پہلا جواب دو وجوہات کی بناء پر غلط ہے:

پہلی وجہ : اگر ﴿ وَلا تُحَمِّلْنا مَا لَا طاقَةَ لَنا بِهِ ﴾ کا معنی یہ ہو کہ ان پر شدید احکامات نازل نہ کیے جائیں تو اس سے پہلے جملے ﴿ وَلا تَحْمِلْ عَلَيْنا إِصْراً كَما حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنا ﴾ سے تکرار ہو جائے گا اور تکرار محض درست نہیں ہے۔

دوسری وجہ: ﴿ مَا لَا طاقَةَ لَنا بِهِ ﴾ کا معنی واضح ہے اگرچہ بعض مواقع پر اس کو مجازی معنیٰ میں بھی کبھی استعمال کیا گیا ہے مگر معنی حقیقی ہی اصل ہوتا ہے اور اس کی موجودگی میں مجازی معنی لینا نامناسب ہے۔

جواب دوم: لفظ " تحمل " کا معنی عرف قرآن میں "تکلیف" ہی ہے جیسا کہ آیت ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمانَةَ عَلَى السَّماواتِ ﴾[122] میں ہے اگرچہ یہاں زیر بحث آیت ﴿ وَلا تُحَمِّلْنا ﴾ میں دونوں معنیٰ عذاب اور تکلیف (مکلف بنانا) کے مراد ہو سکتے ہیں مگر اسے ظاہری اور عرف قرآنی پر محمول کیا جائے گا بغیر کسی دلیل کے اسے کسی دوسرے معنیٰ پر محمول نہیں کیا جا سکتا۔

جواب سوم: کسی بھی ناممکن اور ممتنع سے بچنے کی طلب اور سوال کرنا ہی جائز نہیں بصورت دیگر یہ تو گویا یوں دعاء بن جائے گی اے اللہ! تو اجتماع ضدین نہ کر اور قدیم کو حادث نہ بنا اور اگر کسی ایک موقع پر کسی مفصل دلیل (اور اہم اور واضح قرینے کی وجہ سے) اسے ترک کر دیا گیا تو دیگر مقامات میں بغیر کسی جواز کے ایسا کرنا قطعا جائز نہیں ہو گا۔

یہاں چند سوالات پیدا ہوتے ہیں[123]۔

سوال اول: ایک جملہ میں " حمل " اور دوسرے میں "تحمیل " کیوں لایا گیا؟

جواب: مشکل اور مشقت والے کام کو سرانجام دینا "حمل" ممکن ہوتا ہے جب کہ امر مالا یطاق (طاقت سے زیادہ کام) کو سرانجام دینا "تحمیل" ممکن ہی نہیں ہوتا اس لیے امر مالا یطاق کے لیے "تحمیل" کا لفظ لایا گیا کیونکہ یہاں حمل ناممکن ہے اور مشقت والے کام کے لیے "حمل اور تحمیل" دونوں ممکن ہو سکتے ہیں اس لیے یہاں لیے " تحمیل " کا لفظ لایا گیا (کیونکہ تحمیل کا درجہ حمل سے کم ہے)۔

سوال دوم: مشقت اور مشکل کاموں سے حفاظت کی دعاء ﴿ لا تَحْمِلْ عَلَيْنا إِصْراً ﴾ میں تکلیف مالا یطاق از خود شامل ہو جاتی ہے (کیونکہ جب مشکل کام سے نجات مل گئی تو جن کاموں کی طاقت ہی نہیں ان سے تو لازمی مل

جائے گی)اس لیے اس جملے کو بعد میں اور ﴿ وَلا تُحَمِّلْنا ﴾ کو پہلے ہونا چاہیے تھا۔

جواب: حقیقت کا علم تو اللہ تعالیٰ کو ہے مگر میرا خیال یہ ہے کہ بندے کے دو مقامات اور حیثیتیں ہیں ایک ظاہری شریعت پر عمل کرنا دوم معرفت خداوندی،اطاعت اور شکر خداوندی کے ذریعے مقام کشف حاصل کرنا اگر بندہ ابتدائی مقام پر ہے تو تو وہ گویا شدت اور مشقت کے خاتمے کی دعاء کر رہا ہے اور اگر دوسرے مقام پر ہے تو وہ گویا یہ دعاء کر رہا ہے کہ اے اللہ ! مجھ سے اپنی شایان شان حمد، شکر اور معرفت کا مطالبہ نہ کرنا کیونکہ یہ میری وسعت، قدرت اور دسترس میں ہی نہیں ہے چونکہ ظاہر شریعت کا مقام پہلا ہے اس لیے ﴿ لا تَحْمِلْ عَلَيْنا إِصْراً ﴾ کو پہلے ذکر کیا(اور مقام کشف والہام تاخیر سے حاصل ہوتا ہے اس لیے ﴿ وَلا تُحَمِّلْنا ﴾ کو بعد میں ذکر کیا۔

سوال سوم: اس دعاء میں تمام صیغے جمع کے کیوں ہیں؟

جواب: اس سے بتانا یہ مقصود ہے کہ اجتماعی دعاء زیادہ مکمل اور پر اثر ہوتی ہے کیونکہ متعدد ارواح اور سائلوں کا اجتماعی طور پر سوال کرنا زیادہ مؤثر ہوتا ہے۔

دعاء سوم: ﴿ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنا وَارْحَمْنا أَنْتَ مَوْلانا فَانْصُرْنا عَلَى الْقَوْمِ الْكافِرِينَ ﴾

سوال: اس چوتھی دعاء میں لفظ ''ربنا'' کیوں نہیں ہے؟

جواب: حرف نداء تو دور سے پکارنے کے لیے ہوتے ہیں قریب کے لیے تو نہیں ہوتے یہاں حرف نداء کو حذف کر کے یہ بتایا جا رہا ہے کہ جو آدمی عاجزی اور استقامت سے یاد خداوندی میں مصروف رہے وہ قرب خداوندی حاصل کر لیتا ہے یہ ایک خداوندی راز ہے جس سے متعدد راز منکشف ہوتے ہیں۔

سوال دوم: عفو، مغفرت اور رحمت میں کیا فرق ہے؟

جواب: عفو سے مراد عذاب کا خاتمہ اور مغفرت کا مطلب شرمندگی اور رسوائی سے بچانے کے لیے پردہ داری کرنا گویا بندہ یہ دعاء کر رہا ہے کہ میں آپ سے معافی کے ساتھ ساتھ پردہ داری بھی مانگتا ہوں کیونکہ اصل چھٹکارہ اور معافی تو تب ہے جب سزا ہو نہ ہی رسوائی اور شرمندگی کا سامنا کرنا پڑے ایک اگر جسمانی سزا ہے تو دوسری روحانی اور ذہنی سزا ہے ان دونوں سے نجات کے بعد ثواب کا مطالبہ کر رہا ہے اور اس کی بھی دو اقسام ہیں:

جسمانی ثواب: جس میں جنت کی نعمتیں اور لذتیں شامل ہیں

روحانی ثواب: جس میں معرفت اور قرب خداوندی نصیب ہوتا ہے شامل ہے پھر اس قرب و معرفت کی مناسبت سے اسرار و رموز خداوندی بھی منکشف ہونے لگتے ہیں ایک وقت یہ بھی آسکتا ہے کہ تمام ماسوا سے کٹ کر فیوض خداوندی اور حضور خداوندی میں منہمک اور مستغرق ہو جائے۔

یہاں بندہ جسمانی ثواب کا مطالبہ ﴿ وَارْحَمْنا ﴾ سے اور روحانی ثواب کا ﴿ أَنْتَ مَوْلانا ﴾ سے مطالبہ کر رہا ہے جس میں جملہ ﴿ أَنْتَ مَوْلانا ﴾ حاضر کا خطاب ہے جس سے اس بندے کے مکمل طور پر دربار خداوندی میں اہماک اور حضور کی طرف اشارہ ہے۔ شاید بعض متکلمین حضرات کو یہ باتیں انوکھی اور نرالی سی محسوس ہوں اس میں ان کا قصور

نہیں کیونکہ ان کے علم کی رسائی اور پہنچ ہی اتنی ہے اور یہ تو خدا تعالیٰ کی دین ہے جسے چاہے عنایت کرے اور جسے چاہے نہ دے۔

فائدہ : ﴿أَنْتَ مَوْلانا﴾ کے جملے سے انتہائی عاجزی، بے بسی اور انکساری کا اظہار ہے کہ انسان کو ہر ملنے والی نعمت اسی کی عطاء سے ہی ممکن ہوئی اور وہی ہر قسم احسان اور انعام کرنے والا ہے اس کا اظہار دعاء کے موقع پر کرتے ہوئے یہ اقرار کیا جارہا ہے کہ بندہ تو محض ایک چھوٹے سے بچے کے برابر بھی حیثیت نہیں رکھتا جس کی تمام ضروریات کا کفیل اس کا سرپرست ہوتا ہے جس کے بغیر اس کی ایک بھی ضرورت پوری نہیں ہو سکتی اور خدا تعالیٰ کی پرورش، ربوبیت اور کفالت اس کی عظمت شان کے تناسب سے وسیع اور عظیم ہے وہ تو آسمانوں اور زمین کا قیوم ہے ساری مخلوقات عالم کا نگران ہے اور تمام امور کا حقیقی ولی اور کارساز ہے جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے ﴿نِعْمَ الْمَوْلى وَنِعْمَ النَّصِيرُ﴾[124] اور دوسری جگہ فرمان ہے ﴿ اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا ﴾[125] ایک اور جگہ ہے ﴿ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلاهُ ﴾[126] ایک اور مقام پر ہے ﴿ ذلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَأَنَّ الْكافِرِينَ لَا مَوْلى لَهُمْ﴾[127] ان تمام مقامات پر ولی سے مراد ان کی مدد کرنے والا ہے

﴿ فَانْصُرْنا عَلَى الْقَوْمِ الْكافِرِينَ ﴾

ہماری کافروں سے بحث و جنگ میں مدد فرما جیسا کہ قرآن میں دوسری جگہ ارشاد ہے " تاکہ اس (دین) کو (دنیا کے) تمام دینوں پر غالب کرے"[128] بعض مفسرین فرماتے ہیں کے اس سے مراد خدا تعالیٰ سے دور کرنے والی قوتوں پر غالب آجانے اور چھاجانے جانے والی قوت روحانیہ ملکیہ ہے۔

مقاتل بن سلیمان رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ کو یہ آیات شب معراج میں عطاء کی گئیں[129] جس پر فرشتوں نے عرض کیا کہ اللہ تعالیٰ نے ﴿ آمَنَ الرَّسُولُ ﴾ سے آپ کی مدح و ثناء کی ہے اب اللہ تعالیٰ سے جو چاہتے ہیں مانگ لیں اور حضرت جبرائیل علیہ السلام نے مانگنے کا طریقہ بھی بتادیا تو حضور ﷺ نے مانگنا شروع کردیا ﴿ غُفْرانَكَ رَبَّنا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ ﴾ جس پر اللہ تعالیٰ نے مغفرت کا اعلان کردیا پھر آپ ﷺ نے فرمایا ﴿ وَلا تَحْمِلْ عَلَيْنا إِصْراً ﴾ تو اللہ تعالیٰ نے اسے بھی قبول کردیا پھر آپ ﷺ نے فرمایا ﴿ لا تُحَمِّلْنا مَا لَا طاقَةَ لَنا بِهِ ﴾ اللہ تعالیٰ نے یہ بھی منظور کرلیا پھر آپ ﷺ نے فرمایا ﴿ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنا وَارْحَمْنا ﴾ اسے بھی اللہ تعالیٰ نے منظور فرمالیا بعض روایات میں ہے کہ حضور ﷺ ان دعاؤں کو مانگتے اور فرشتے آمین کہتے تھے ان سطر کا تحریر کرنے والا ایک فقیر و محتاج بھی دست دعاء دراز کرتا ہے کہ اے میرے معبود و مالک میں جو مانگا اور طلب کیا وہ تیری رضاء ہی کی خاطر کیا یہ سارا تیری توفیق سے ہی ممکن ہوا اس میری کاوش کو قبول فرما اور میری خطاؤں کو محض اپنے رحم و فضل سے درگزر فرما تجھ سے الحاح و زاری کرنے والوں کی کثرت اور سوال کرنے والوں کی بہتات کسی بھی مانگنے والے سے غافل نہیں کرسکتی۔

تنقیدی جائزہ

ضعیف موضوع اور روایت بالمعنی احادیث

امام رازی نے درج ذیل احادیث ضعیف یا روایت بالمعنی نقل کی ہیں:

1 عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت ما حدث العبد به نفسه من شر كانت محاسبة الله عليه بغم يبتليه به في الدنيا أو حزن أو أذى، فإذا جاءت الآخرة لم يسأل عنه ولم يعاقب عليه[130]

ترجمہ: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ہر آدمی کی غلط کاریوں کا دنیا میں غم اور تکالیف کے ذریعے اللہ تعالیٰ محاسبہ کرتے ہیں لیکن آخرت میں اس پر کوئی مؤاخذہ اور پکڑ نہیں ہو گی۔

امام رازی کے نقل کردہ الفاظ کتب احادیث میں نہیں ہیں البتہ اس مفہوم کی روایات درج ذیل الفاظ کے ساتھ متعدد کتب احادیث میں موجود ہیں: ما يصيب المسلم، من نصب ولا وصب، ولا هم ولا حزن ولا أذى ولا غم، حتى الشوكة يشاكها، إلا كفر الله بها من خطاياه (مسلمانوں کو جب کوئی رنج، دکھ فکر، حزن ایذاء اور غم پہنچتا ہے یہاں تک کہ کانٹا چبھتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کے ذریعہ اس کے گناہ دور کر دیتا ہے۔ دیکھیے: بخاری ج7 ص114، صحیح ابن حبان ج 7 ص 166، مسند احمد ج 14 ص 147۔، فقالت لقد سألتني عن شيء ما سألني عنه أحد منذ سألت عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال هذه معاتبة الله عز وجل للعبد مما يصيبه من الحمى والحزن والنكبة حتى البضاعة يضعها في كمه فيفقدها فيفزع لها فيجدها في ضبنه حتى إن العبد ليخرج من ذنوبه كما يخرج التبر الأحمر من الكير ۔(حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا کہ "جیسا کہ میں نے اس کے بارہ میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے دریافت کیا تھا ویسا کسی نے مجھ سے اس مسئلہ کے بارہ میں نہیں پوچھا۔ چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے (میرے دریافت کرنے پر) فرمایا کہ "یہ (یعنی محاسبہ اور سزا جو دونوں آیتوں میں مذکور ہیں) اللہ تعالیٰ کا عتاب ہے جس میں بندہ بخار و رنج (کی تکلیف) کی صورت میں مبتلا ہوتا یہاں تک کہ کوئی بندہ اپنا کچھ مال اپنے کرتہ کے آستین (یا جیب) میں رکھتا ہے اور (پھر وہ مال گم ہو جاتا ہے جسے) وہ نہیں پاتا چنانچہ وہ اس مال کے نہ ملنے سے غمگیں ہوتا ہے (تو اس کی وجہ سے اس کے گناہ دور کئے جاتے ہیں اور ہمیشہ یہی سلسلہ جاری رہتا ہے کہ بندہ کسی تکلیف اور رنج میں مبتلا رہتا ہے) یہاں تک کہ وہ بندہ اپنے گناہوں سے ایسا پاک و صاف ہو جاتا ہے جیسا کہ سونا اور چاندی بھٹی سے (آگ میں پڑنے کی وجہ سے) سرخ نکلتا ہے۔) دیکھیے مسند ابو داؤد طیالسی ج3 ص160، ترمذی ج5 ص221 شعب الایمان ج12 ص250۔ البتہ اس میں ایک راوی علي بن زيد بن جدعان جس کا نام علی بن زید بن عبداللہ ہے ضعیف ہے

۔دیکھیے: تقریب ج1ص696۔لیکن چونکہ اس روایت کی شاہد سابق روایت موجود ہے اس لیے یہ درجہ حسن میں قابل قبول ہو گی۔

2 إن الله تعالى إذا جمع الخلائق يخبرهم بما كان في نفوسهم فالمؤمن يخبره ثم يعفو عنه وأهل الذنوب يخبرهم بما أخفوا من التكذيب والذنب[131]

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اللہ تعالیٰ روز قیامت تمام مخلوقات کو اکٹھا کر کے ان کے دلوں کے تمام راز ظاہر کریں گے پھر مومنوں کے گناہ معاف کر دیں گے اور کافروں کو جتلا دیئے جائیں گے۔

یہ روایت کتب حدیث میں موجود نہیں ہے اگرچہ اس روایت کو کتب تفسیر میں نقل کیا گیا ہے مگر امام رازی نے کتب تفاسیر سے بھی یہاں روایت بالمعنی کی ہے تفسیر ابن ابی حاتم میں یہ الفاظ ہیں: عن ابن عباس قوله: فيغفر لمن يشاء قال فأما المؤمنون فيخبرهم ويغفر لهم ما حدثوا به أنفسهم۔(حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں اس آیت کا مطلب یہ ہت کہ اللہ تعالیٰ مومنوں کے ان کے دلوں میں پیدا ہونے والے خیالات بتا کر معاف فرمادیں) دیکھیے: تفسیر ابن ابی حاتم ج2ص575، تفسیر طبری میں یہ الفاظ ہیں: عن ابن عباس قوله إِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللهُ فإنها لم تنسخ ولكن الله عز وجل إذا جمع الخلائق يوم القيامة يقول الله عز وجل إني أخبركم بما أخفيتم في أنفسكم مما لم تطلع عليه ملائكتي فأما المؤمنون فيخبرهم ويغفر لهم ما حدثوا به أنفسهم وهو قَوْلُهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ يقول يخبركم وأما أهل الشك والريب فيخبرهم بما أخفوا من التكذيب وهو قوله فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ :(حضرت ابن عباس فرماتے ہیں یہ آیت منسوخ نہیں ہوئی بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ قیامت کو ساری مخلوقات کو جمع فرما کر ان سے مخاطب ہونگے کہ میں تمہیں تمارے وہ خیالات بتاہوں جو میرے فرشتوں کو بھی نہیں معلوم ہو سکے اور اس کے بعد اللہ تعالیٰ مومنوں کے دلوں کے خیالات بیان کر کے انہیں معاف فرمادیں گے یہی مطلب ہے اس جملہ کا کہ اللہ تعالیٰ حساب لیں گے اور نہ ماننے والوں اور شک کرنے والوں کو ان کے شکوک اور ان کا جھٹلانا بتادیں گے یہ مطلب ہے اس جملے کا کہ اللہ تعالیٰ جسے چاہیں گے معاف کر دیں گے اور جسے چاہیں گے عذاب دیں گے) دیکھیے: تفسیر طبری ج5ص129؛ابن کثیر ج1ص 732؛در منثور ج3ص417

3 عن ابن عباس أنه قال: لما نزلت هذه الآية جاء أبو بكر وعمر وعبد الرحمن بن عوف ومعاذ وناس إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقالوا: يا رسول الله كلفنا من العمل ما لا نطيق إن أحدنا ليحدث نفسه بما لا يحب أن يثبت في قلبه، وإن له الدنيا، فقال النبي صلى الله عليه وسلم فلعلكم تقولون كما قال بنو إسرائيل سمعنا وعصينا قولوا سمعنا وأطعنا، فقالوا سمعنا وأطعنا واشتد ذلك عليهم فمكثوا في ذلك حولا فأنزل الله تعالى: لا يكلف الله نفسا إلا وسعها

فنسخت هذه الآية. فقال صلى الله عليه وسلم: «إن الله تجاوز عن أمتي ما حدثوا به أنفسهم ما لم يعملوا أو يتكلموا به [132]

ترجمہ: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اس آیت کے نازل ہونے پر چند صحابہ کرام رضی اللہ عنہم آپ ﷺ کے پاس آئے اور کہنے لگے کہ اس حکم کو بجالانا ہماری استطاعت اور طاقت سے باہر ہے کیونکہ بسااوقات ہمیں ایسے وسوسے بھی آتے ہیں کہ جنہیں پوری دنیا مل کے جانے پر بھی زبان پر نہیں لایا جاسکتا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ تو کیا پھر آپ بنی اسرائیل کی طرح "سمعنا و عصينا" (ہم سنا مگر مانا نہیں) کہیں گے آپ یہ کہیں " سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا " جس پر تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہ م نے ایسا ہی کہا مگر یہ بات ان کے لیئے بہت گراں رہی ایک سال بعد اللہ تعالیٰ نے آیت ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَها﴾ نازل فرمائی جس میں سابقہ حکم کو ختم کر دیا اور حضور ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے میری امت کے ان تمام وسوسوں کو معاف فرمادیا جن پر عمل نہیں کیا اور زبان نے نہیں بولا۔

امام رازی کے نقل کردہ واقعہ پر مشتمل روایت متعدد کتب میں موجود ہے دیکھیے: مسلم ج1 ص115، صحیح ابن حبان ج ج 1 ص350، مستدرک حاکم ج2 ص343، ترمذی ج5 ص221، شعب الایمان ج1 ص501، مسند احمد ج3 ص497، البتہ ان کے الفاظ میں کافی اختلاف ہے اس روایت کے بارے علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے لکھا ہے: قال الثعلبي --- وهذا من عيوب كتابه ومن تبعه عليه يجمعون الأقوال عن الثقات وغيرهم ويسوقون القصة مساقا واحدا على لفظ من يرمى بالكذب أو الضعف الشديد ويكون أصل القصة صحيحا والنكارة في ألفاظ زائدة كما في هذه القصة من تسمية الذين ذكروا وفي كثير من الألفاظ التي نقلت والسياق في هذه بخصوصها إنما هو لبعضهم (اس حدیث کو علامہ ثعلبی نے نقل کیا ہے مگر علامہ ثعلبی اور اوران کے طریقہ پر چلنے والوں نے ایک غلط روش اختیار کرلی ہے کہ ایک ثقہ راوی کی روایت نقل کرتے ہیں مگر اس مضمون سے متعلق غیر ثقہ راویوں کے الفاظ کو بھی خلط کر کے ایک ہی روایت بناڈالتے ہیں جس کی وجہ سے اصل اور صحیح واقعہ میں منکر الفاظ بھی شامل ہو جاتے ہیں ملخص) دیکھیے: العجاب فی بیان الاسباب ج1 ص654۔

4 كل امرىء أحق بكسبه من والده وولده وسائر الناس أجمعين [133]

ہر آدمی اپنی کمائی کا اپنے والد اولاد اور سارے لوگوں سے زیادہ حقدار ہے۔

امام رازی کے نقل کردہ الفاظ: كل امرىء أحق بكسبه من والده وولده وسائر الناس أجمعين کتب احادیث میں نہیں البتہ اس مفہوم کی ایک روایت دار قطنی میں اور بیہقی نے نقل کی ہے كل أحد أحق بماله من والده وولده والناس أجمعين دیکھیے: دار قطنی ج5 ص422؛ سنن کبری بیہقی ج10 ص539 مگر علامہ البانی نے اسے ضعیف کہا ہے دیکھیے: سلسلۃ الاحادیث الضعیفہ ج1 ص534

5 الدعاء مخ العبادة [134]

دعاء عبادت کا مغز ہے

امام ترمذی فرماتے ہیں : هذا حديث غريب من هذا الوجه لا نعرفه إلا من حديث ابن لهيعة۔ (یہ حدیث غریب ہے اس کو نقل کرنے میں ابن لہیعہ منفرد ہیں) دیکھیے : ترمذی ج 5 ص 456 اور امام طبرانی فرماتے ہیں : اس روایت کو عبیداللہ سے صرف ابان نے نقل کیا اور ابن لہیعہ بھی منفرد ہیں)۔ معجم اوسط ج 3 ص 293

6 أنه صلى الله عليه وسلم كان إذا أراد أن يذكر حاجته شد خيطا في أصبعه[135]

ترجمہ : حضور ﷺ سے روایت ہے کہ جب انہیں کوئی کام یاد رکھنا ہوتا تو وہ اپنی انگلی پر دھاگہ باندہ لیتے تھے۔ امام رازی کے نقل کردہ الفاظ تو کتب حدیث میں نہیں ہیں البتہ اس مضمون کی روایت معجم کبیر طبرانی میں ہے : عن رافع بن خديج، قال رأيت في يد النبي صلى الله عليه وسلم خيطا فقلت: ما هذا قال أستذكر به (میں نے حضور ﷺ کے ہاتھ میں ایک دھاگہ بندہا دیکھا تو میں پوچھا تو آپ ﷺ نے فرمایا بات یاد رکھنے کے لیے باندھا ہے) دیکھیے : معجم کبیر ج 4 ص 282، اس مضمون کی چند ایک دیگر روایات بھی ہیں مگر علامہ زیلعی ان تمام روایات کو ضعیف قرار دیتے ہیں۔ دیکھیے : نصب الرایہ فی تخریج احادیث الہدایہ ج 4 ص 238، اور ابو الحسن ہیثمی فرماتے ہیں : رواه الطبراني في الكبير، وفيه غياث بن إبراهيم، وهو ضعيف جدا (اس روایت کو طبرانی نے بھی نقل کیا ہے مگر اس میں ایک راوی غیاث بن ابراہیم ہے جو کہ ضعیف ہے) دیکھیے : مجمع الزوائد ج 1 ص 166۔

7 رفع عن أمتي المسخ والخسف والغرق[136]

حضور ﷺ نے فرمایا "میری امت سے شکل بدلنے، زمین میں دھنسنے اور غرق ہونے کے عذاب ہٹا دیئے گئے ہیں۔

امام رازی کے نقل کردہ الفاظ : رفع عن أمتي المسخ والخسف والغرق کتب حدیث میں نہیں ہیں البتہ معجم طبرانی کبیر اور مجمع الزوائد میں ان الفاظ سے روایت موجود ہے : ودعوت ربي أن يرفع عن أمتي أربعا فرفع عنهم اثنتين وأبى أن يرفع عنهم اثنتين، دعوت ربي أن يرفع عنهم الرجم من السماء، والغرق من الأرض (میں نے اپنے رب سے اپنی امت کے لیے چار دعائیں مانگی مگر دو قبول اور دو مسترد ہوئیں میں نے دعاء مانگی کہ انہیں آسمان سے پتھروں کی بارش اور زمین میں دھنس جانے سے محفوظ فرما جو اللہ تعالی نے قبول فرمالیں)۔ معجم طبرانی کبیر ج 11 ص 374؛ البتہ امام ہیثمی فرماتے ہیں : رواه الطبراني في الكبير، وفيه أبو الدرداء وعبد الغفار بن المنيب عن إسحاق بن عبد الله، عن أبيه، عن عكرمة، ومن عدا عكرمة لم أعرفهم، ولم أر من ذكرهم. دیکھیے مجمع الزوائد ج 1 ص 117

8 روى عمران بن الحصين أن النبي صلى الله عليه وسلم قال المريض يصلي جالساً فإن لم يستطع فعلى جنب[137]

ترجمہ : عمران بن حصین روایت فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ مریض بیٹھ کر نماز پڑھے اگر اسے اس کی طاقت نہ ہو تو لیٹ کر پڑھے۔

امام رازی کے نقل کردہ الفاظ کتب احادیث میں نہیں البتہ اس مضمون کی متعدد احادیث موجود ہیں بخاری میں موجود ہیں مثلا :صل قائما، فإن لم تستطع فقاعدا فإن لم تستطع فعلى جنب (کھڑے ہو کر نماز پڑھو اگر طاقت نہ ہو تو بیٹھ کر اور اگر اس کی بھی طاقت نہ ہو تو پہلو کے بل پڑ ہو) بخاری ج2 ص48، مستدرک حاکم ج1 ص451۔

امام رازی رحمہ اللہ اکثر روایات کا صرف مفہوم بیان کر دیتے ہیں اصل الفاظ کم ہی نقل کرتے ہیں اس لیے ان کی بعض روایات کا اگر ایک حصہ صحیح حدیث کا حصہ ہوتا ہے تو دوسرا کسی ضعیف روایت سے لیا ہوتا ہے۔

امام رازی کا مفسرین کرام سے شکوہ

امام رازی رحمہ اللہ آیت آمَنَ الرَّسُولُ بِما أُنْزِلَ إِلَيْهِ کے تحت لکھتے ہیں: اس آیت میں حضور ﷺ کے ایمان کو مومنوں کے ایمان سے پہلے بیان کیا گیا ہے جس سے ایمان کے مراتب کی طرف اشارہ ہے اور یہ اس بات کی بھی دلیل ہے کہ جس طرح قرآن کریم اپنے الفاظ و معانی میں معجز ہے اور اس کا کوئی مقابل کلام نہیں ہو سکتا اسی طرح اس کا اسلوب بیان، اس کا باہمی ربط اور ترتیب بھی معجز ہے جس کی نظیر بھی نہیں مل سکتی مگر مفسرین حضرات اس کی طرف کما حقہ توجہ نہیں دیتے۔

مراتب ایمان اور ان کے اراکین کی انوکھی وضاحت

امام رازی نے ضروریات ایمان کے چاروں مراتب کا بیان اور ان میں باہمی ربط اور اس کے بعد ہر مرتبہ کے اراکین کا بڑی تفصیل اور وضاحت ذکر سے کیا ہے اور کئی اہم گوشوں پر روشنی ڈالی ہے جو کہ امام رازی کے وسعت علمی کی دلیل ہے جس سے امام رازی سے پہلے کی کتب تفاسیر میں تقریبا خالی ہیں۔

تلاوت نبوی میں شیطان کی دخل اندازی اور امام رازی کا موقف

امام رازی رحمہ اللہ بعض تفاسیر اور کچھ کتب روایات میں ذکر کردہ واقعہ نزول وحی کے دوران القاء شیطانی مثلا" تلك الغرانيق العلا "کا سختی سے انکار کرتے ہیں امام رازی رحمہ اللہ ایسے واقعات کے بارے میں فرماتے ہیں کہ: وہ صرف اور صرف قرآن کریم پر بہتان عظیم ہے۔

عام مفسرین کے برعکس امام رازی کا یہ موقف ایسی تمام روایات کے بارے میں انکا نقطہ نظر سامنے لاتا ہے جو عموما تفسیری روایت میں بعید از عقل واقعات پر مبنی ہوتی ہیں۔

یہ واقعہ بھی چند تفاسیر کے علاوہ معجم طبرانی میں بھی مذکور ہے کہ حضور ﷺ سورہ نجم نماز میں تلاوت کر رہے تھے جب ان آیات تک پہنچے أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى [138]۔ تو شیطان نے ان الفاظ کا اجراء کرادیا تلك الغرانيق العلى وشفاعتهن لترتجى (یہ بڑی عظیم مورتیاں ہیں ان کی سفارش تو قابل قبول ہے) اس پر اللہ تعالی نے یہ آیات نازل فرمائیں وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان تا عذاب يوم عقيم [139] معجم طبرانی ج12 ص53۔ مگر اس روایت کے بارے میں محمد بن محمد بن سویلم ابو شبہ فرماتے ہیں: وهذه القصة غير ثابتة لا من جهة النقل ولا من جهة العقل والنظر. أما من جهة النقل: فقد

طعن فيها كثير من المحققين والمحدثين قال البيهقي؛ وهو من كبار رجال السنة: هذه القصة غير ثابتة من جهة النقل وقال القاضي عياض في الشفاءإن هذا حديث لم يخرجه أحد من أهل الصحة ولا رواه ثقة بسند سليم متصل وإنما أولع به وبمثله المفسرون والمؤرخون والمولعون بكل غريب المتلقفون من الصحف كل صحيح وسقيم ومن حكيت عنه هذا المقالة من المفسرين والتابعين لم يسندها أحد منهم ولا رفعها إلى صحابي وأكثر الطرق عنهم فيها ضعيفة واهية ـــ وسئل محمد بن إسحاق بن خزيمة عن هذه القصة فقال: هذا من وضع الزنادقة وصنف في ذلك كتابا وذهب إلى وضعها الإمام: أبو منصور الماتريدي في كتاب "حصص الأتقياء"

یہ قصہ عقلی اور نقلی دونوں اعتبار سے غلط ہے اسناد کے اعتبار سے اس پر بہت سے محدثین اور محققین نے نے تنقید کی ہے امام بیہقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ قصہ ثابت ہی نہیں جب کہ قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ یہ روایت تو نہ ہی کتب صحاح میں ہے اور نہ ثقہ سند سے مروی ہے یہ صرف عجیب وغریب روایات نقل کرنے والے مفسرین اور ہر جگہ سے صحیح اور سقیم کی تمیز کیے بغیر نقل کرنے والے مؤرخین کا کارناہ اور شاخصانہ ہے۔ جن مفسرین اور تابعین حضرات نے اسے نقل کیا ہے انہوں نے اس کی سند نقل نہیں کی اور نہ ہی کسی صحابی تک مرفوع روایت بیان کی ہے اور اس کی اسناد فضول اور انتہائی ضعیف ہیں علامہ ابو شبہ مزید لکھتے ہیں کہ محمد بن اسحاق اس قصہ کے بارے میں فرماتے ہیں کہ یہ بے دینوں کا من گھڑت واقعہ ہے اور اس پر انہوں نے ایک کتاب بھی لکھی ہے جب کہ علامہ ماتریدی نے بھی اسے موضوع قرار دیا ہے جس کا ذکر انہوں نے اپنی کتاب ''حصص الاتقیاء'' میں کیا ہے۔ دیکھیے: الاسرائیلایات والموضوعات فی کتب التفسیر ج1 ص115

اس طرح کے واقعات اسلام، نبوت، وحی اور قرآن کے بارے میں شکوک وشبہات پھیلانے کے نظریہ سے مشہور کیے جاتے ہیں پھر وہ مفسرین اور محدثین جن کا مقصد ذخیرہ روایات کی تصدیق وتحقیق کے بجائے صرف وقتی طور جمع کرنا ہوتا ہے ان کے محض اس نقل کو بعد کے غیر محقق ناقلین مستند قرار دے کر رواج دے ڈالتے ہیں۔

امام رازی اور دلائل عقلیہ ونقلیہ میں تعارض کا مسئلہ

امام رازی فرماتے ہیں: یہ اصول ہے کہ جب بھی دلیل عقلی اور دلیل نقلی میں تعارض ہو جائے اور دونوں کی تصدیق اجتماع ضدین ہو اور دونوں کی تردید ابطال وارتفاع نقیضین کا موجب ہو اس صورت میں اگر دلیل نقلی کو ترجیح دی تو دلائل عقلیہ پر طعن اور قدح لازم آئے گا جس کی وجہ سے توحید، نبوت اور قرآن وغیرہ کا ثبوت بھی مخدوش اور مجروح ہو جائے گا نیز دلیل نقلی کو ترجیح دینے سے دلیل عقلی کے ساتھ دلیل نقلی سے بھی اعتبار اٹھ جائے گا اور دونوں موجب ردو قدح بن جائیں گے اب صرف ایک ہی صورت بچ جاتی ہے کہ دلائل عقلیہ کو ترجیح دی جائے اور دلیل نقلی کی تاویل کی جائے معتزلہ یہی طریقہ ان جملہ مقامات پر کرتے ہیں جہاں دلائل عقلیہ اور نقلیہ کا تعارض آجاتا ہے اس اصول کے تحت یہ تو واضح ہو گیا کہ یہ آیت قابل تاویل ہے خواہ اس تاویل کا ہمیں علم ہو یا نہ ہو اور ہمیں تفصیلی طور پر اس بارے میں غور وخوض کی

ضرورت بھی نہیں ہے یہی تاویل سب سے زیادہ درست ہے۔

امام رازی رحمہ اللہ اس مقام پر دلائل عقلیہ کو دلائل نقلیہ کی نسبت قطعیہ قرار دے رہے ہیں بلکہ اسے ایک ضابطہ اور اصول کے طور پر بیان کر رہے ہیں دیگر علماء امت کو اس سے اختلاف ہے کیونکہ انسانی عقل بھی دیگر حواس کی طرح ایک حاسہ ہے جس کی دیگر حواس کی طرح رینج (وسعت اور دائرہ کار) محدود ہوتی ہے۔ جس طرح آنکھ کان اور ناک ایک محدود حد تک دیکھ سن اور سونگھ سکتے ہیں اسی طرح انسانی عقل بھی محدود دائرہ تک کام کر سکتی ہے اسے اتنے وسیع ''اختیارات'' دینا قابل غور ہے۔

علامہ ابن تیمیہ لکھتے ہیں: **ومثل هذا القانون الذي وضعه هؤلاء يضع كل فريق لأنفسهم قانونا فيما جاءت به الأنبياء عن الله، فيجعلون الأصل الذي يعتقدونه ويعتمدونه هو ما ظنوا أن عقولهم عرفته، ويجعلون ما جاءت به الأنبياء تبعا له، فما وافق قانونهم قبلوه، وما خالفه لم يتبعوه. وهذا يشبه ما وضعته النصارى** (اسی طرح وہ قانون کو ان لوگوں نے وضع کر ڈالا ہے ہر فرقے نے انبیاء علیہم السلام کے لائے ہوئے دین کے بارے میں اپنا ہی قانون بنا ڈالا ہے کہ ان کی عقل و دانش کے بنائے اصول اصل اور انبیاء کے لائے دلائل اس کے تابع ہوں گے یعنی وہ صرف انبیاء کے ان ہی دلائل کو تسلیم کریں گے جو ان کے عقلی قوانین کے مطابق ہوں یہی کام عیسائیوں نے بھی کیا تھا) دیکھیے: درء تعارض العقل والنقل ابن تیمیہ ج 1 ص 6۔ اس لیے امام رازی کا بیان کردہ یہ قانون قابل غور ہے۔

امام رازی کی ایک ناقابل فہم بات

امر و نہی کے مکلف بنانے سے مراد اسے سزا و جزا کی اطلاع دینا ہے کہ اگر کسی نے یہ کام کیے تو اسے جزاء ملے گی اور نہ کرنے پر سزا ملے گی حکم ملنے پر مامور بہ (جس کا حکم دیا گیا ہے) ممکن الوجود ہو تو یہ امر حقیقی اور تکلیف حقیقی ہو گا اور اگر مامور بہ ممکن الوجود نہ ہو تو مکلف حقیقی نہ ہو گا بلکہ یہ اس بات کی اطلاع اور اعلان ہو گا کہ یہ آخرت میں مستحق عذاب ہے اور یہ جہنم کے لیے پیدا کیا گیا ہے۔

امام رزی کا یہ نقل کردہ قول بھی محل غور و نظر ہے۔ اس قول کے تحت اگر واقعی امر و نہی کے مکلف بنانے سے مراد اسے سزا و جزا کی اطلاع دینا ہے — نہ کہ اسے راہ دکھانا — پھر یہ تو بنیادی نظریہ نبوت و پیغام رسالت کے مفہوم سے ہی متضاد ہو گا کیا انبیاء کرام کی بعثت صرف جہنمیوں کو ان کا جہنمی ہونا بتانے کے لیے کی گئی تھی کیونکہ ان کے حق میں یہ سارے احکامات غیر متعلقہ تھے انہوں نے تو ایمان لانا ہی نہ تھا۔

امام رازی کی جملہ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ کی ترکیب

عام مفسرین کے نزدیک ''احد'' جمع کے معنٰی میں ہے جیسا کہ قرآن میں ہے ﴿فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾ (140) اصل عبارت یہ ہو گی ''لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ جَمِيعِ رُسُلِهِ'' مگر میرے نزدیک یہاں ''احد'' بمعنی جمع درست نہیں کیونکہ اصل عبارت '' لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ جَمِيعِ رُسُلِهِ'' رسولوں میں تفریق کے منافی نہیں ہو رہی

ہے حالانکہ یہاں تو اسی کی نفی مقصود ہے اور یہود بھی تمام رسولوں میں تفریق کے قائل نہیں تھے بلکہ صرف حضور ﷺ سے تفریق کرتے تھے میرے نزدیک اس جملے کا معنی یہ ہے ''لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنَ الرُّسُلِ'' اس سے کوئی اشکال باقی نہ رہے گا۔

معتزلہ کی دلیل کا جواب امام رازیؒ نے نہیں دیا

تکلیف مالا یطاق کے جواز کے قائل حضرات اس سے استدلال کرتے ہیں کہ نسیان کی وجہ سے کسی بھی کام قدرت اور طاقت نہ ہونے کے باوجود اگر عقلی طور پر جزاء و سزا جائز نہ ہوتی تو اس پر عدم مؤاخذہ کی دعاء کیوں مانگی جاتی لہذا بھول کے باوجود کسی بھی کام پر مؤاخذہ ہو سکتا ہے۔

امام رازی نے معتزلہ کا قول بطور جواب نقل کر دیا مگر ان کے اس استدلال کا یہاں جواب نقل نہیں کیا جس سے ان لوگوں کو ایک اعتراض کا موقع مل گیا جو یہ کہتے ہیں کہ :یورد الشبه نقدا ویحلها نسیئة (امام رازی شبہات تو نقد پیش کرتے ہیں مگر جواب ادھار چھوڑ دیتے ہیں) لسان المیزان ج 6 ص 318۔

اگر یہی اعتراض کرنے والے ذرا غور کریں تو چند سطور پہلے امام رازی نے نسیان کے تکلیف مالا یطاق ہونے یا نہ ہونے کا ان الفاظ میں تسلی بخش جواب دے چکے ہیں امام رازی فرماتے ہیں: بھول کی دو قسمیں ہیں ایک میں انسان معذور ہے جب کہ دوسری میں معذور نہیں ہے مثلاً ایک آدمی نے اپنے کپڑے پر نجاست لگی دیکھی اور اسے فوری صاف نہ کیا (اسے پاک کرنے میں سستی کی وجہ سے) بھول گیا اور اس کے ساتھ نماز بھی پڑھ ڈالی اب اسے قصوروار قرار دیا جائے گا کیونکہ اسے پہلی فرصت میں اس کا ازالہ کرنا چاہیے تھا لیکن اگر (کسی کو اس نجاست کے لگنے کا) علم ہی نہ ہو تو یہ قصوروار نہیں اسے معاف ہے اسی طرح اگر ایک شکاری نے احتیاطی تدابیر کے بغیر فائر چلا دیا جس سے اس کے غلط اور خطاء ہونے کے امکانات تھے اس صورت میں اگر کسی انسان کو نقصان پہنچا تو یہ شکاری قصوروار اور مجرم ہو گا لیکن اس کے برعکس اگر شکاری نے جملہ احتیاطی تدابیر کو بروئے کار لا کر فائر کیا (تیر چلایا) اور اس موقع پر کسی غلطی کا احتمال بھی نہ تھا مگر اس کے باوجود کسی کو نقصان پہنچ گیا تو یہ شکاری معذور ہو گا اسی طرح اگر کوئی آدمی قرآن کی تعلیم اور درس چھوڑ دے اور قرآن بھول جائے تو یہ مجرم ہو گا مگر ایک شخص مسلسل قرآن کی تلاوت کرتا ہے مگر اس کے باوجود بھول گیا تو یہ معذور ہو گا اس سے ثابت ہو گیا کہ بھول کی دو قسمیں ہیں قابل معافی اور ناقابل معافی۔ اسے دوبارہ دہرانا محض تکرار ہی ہوتا اس لیے امام رازی تکرار سے تو بچے مگر معترضین سے نہ بچ سکے۔

اسی طرح دیگر مقامات پر بھی نقل کیے جانے والے شبہات کے جوابات محض تکرار سے بچنے کے لیے صرف ایک دفعہ کے ذکر کو کافی سمجھتے ہوئے مکرر نقل کرنے سے احتراز کیا ہے۔ ایک بات قابل غور ضرور ہے وہ یہ کہ امام رازی نے نسیان کی وضاحت کے لیے جب ایک اہم تحقیقی وضاحت اور مسئلہ بیان کر دیا جس سے سارا اشکال ہی ختم ہو کر رہ گیا تو پھر معتزلہ کے قول سے اس کمبل پر گدڑی کا پیوند کیوں لگا دیا؟ ان کے قول کو یہاں اس موقع پر نقل کرنے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی۔

باب ہفتم کے حوالہ جات وحواشی

1 اللباب فی علوم الکتاب ج4ص514

2 تفسیر ابو مسلم اصفہانی ص76

3 اللباب فی علوم الکتاب ج4ص515

4 تفسیر البسیط ج4ص519

5 امام رازی کے نقل کردہ واقعہ پر مشتمل روایت متعدد کتب میں موجود ہیں۔ دیکھیے: مسلم ج1ص115؛ صحیح ابن حبان ج1ص350؛ مستدرک حاکم ج2ص343؛ ترمذی ج5ص221؛ شعب الایمان ج1ص501؛ مسند احمد ج3ص497، البتہ ان کے الفاظ میں کافی اختلاف ہے اس روایت کے بارے علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے لکھا ہے: قال الثعلبي ۔۔۔ وهذا من عيوب كتابه ومن تبعه عليه يجمعون الأقوال عن الثقات وغيرهم ويسوقون القصة مساقا واحدا على لفظ من يرمى بالكذب أو الضعف الشديد ويكون أصل القصة صحيحا والنكارة في ألفاظ زائدة كما في هذه القصة من تسمية الذين ذكروا وفي كثير من الألفاظ التي نقلت والسياق في هذه بخصوصها إنما هو لبعضهم (اس حدیث کو علامہ ثعلبی نے نقل کیا ہے مگر علامہ ثعلبی اور اور ان کے طریقہ پر چلنے والوں نے ایک غلط روش اختیار کرلی ہے کہ ایک ثقہ راوی کی روایت نقل کرتے ہیں مگر اس مضمون سے متعلق غیر ثقہ راویوں کے الفاظ کو بھی خلط کرکے ایک ہی روایت بناڈالتے ہیں جس کی وجہ سے اصل اور صحیح واقعہ میں منکر الفاظ بھی شامل ہوجاتے ہیں اور اس روایت میں بھی ایسا ہی ہے۔ ملخص) دیکھیے: العجاب فی بیان الاسباب ج1ص654

6 البقرة: 225

7 النور: 19

8 امام رازی کے نقل کردہ الفاظ کتب احادیث میں نہیں ہیں البتہ اس مفہوم کی روایات درج ذیل الفاظ کے ساتھ متعدد کتب احادیث میں موجود ہیں: ما يصيب المسلم من نصب ولا وصب ولا هم ولا حزن ولا أذى ولا غم حتى الشوكة يشاكها إلا كفر الله بها من خطاياه دیکھیے: بخاری ج7ص114؛ صحیح ابن حبان ج7ص166؛ مسند احمد ج14ص147۔ فقالت لقد سألتني عن شيء ما سألني عنه أحد منذ سألت عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال هذه معاتبة الله عز وجل للعبد مما يصيبه من الحمى والحزن والنكبة حتى البضاعة يضعها في كمه فيفقدها فيفزع لها فيجدها في ضبنه حتى إن العبد ليخرج من ذنوبه كما يخرج التبر الأحمر من الكير ۔ دیکھیے: مسند ابو داؤد طیالسی ج3ص160؛ ترمذی ج5ص221 شعب الایمان ج12ص250۔ البتہ اس میں ایک راوی علي بن زيد بن جدعان وهو علي بن زيد بن عبد الله ضعیف ہے ۔ دیکھیے: تقریب ج1ص696۔ لیکن چونکہ اس روایت کی شاہد سابق روایت موجود ہے اس لیے یہ درجہ حسن میں قابل قبول

ہوگی۔

9 غافر: 17

10 یہ روایت کتب حدیث میں موجود نہیں ہے اگرچہ اس روایت کو کتب تفسیر میں نقل کیا گیا ہے مگر امام رازی نے کتب تفاسیر سے بھی یہاں روایت بالمعنی کی ہے(روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: إن الله تعالى إذا جمع الخلائق يخبرهم بما كان في نفوسهم فالمؤمن يخبره ثم يعفو عنه وأهل الذنوب يخبرهم بما أخفوا من التكذيب والذنب.)۔ دیکھیے: تفسیر ابن ابی حاتم میں یہ الفاظ ہیں: عن ابن عباس قوله: فيغفر لمن يشاء قال فأما المؤمنون فيخبرهم ويغفر لهم ما حدثوا به أنفسهم۔ دیکھیے: تفسیر ابن ابی حاتم ج 2 ص 575، تفسیر طبری میں یہ الفاظ ہیں: عن ابن عباس قوله إِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللهُ فإنها لم تنسخ ولكن الله عز وجل إذا جمع الخلائق يوم القيامة يقول الله عز وجل إني أخبركم بما أخفيتم في أنفسكم مما لم تطلع عليه ملائكتي فأما المؤمنون فيخبرهم ويغفر لهم ما حدثوا به أنفسهم وهو قَوْلُهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ يقول يخبركم وأما أهل الشك والريب فيخبرهم بما أخفوا من التكذيب وهو قوله فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ: دیکھیے: تفسیر طبری ج5ص 129؛ابن کثیر ج1ص732؛در منثور ج3ص 417

11 یہ قول حضرت شعبی اور حضرت عکرمہ رحمہ اللہ ماکا ہے۔ تفسیر البسیط ج4ص 519

12 سعید بن جبیر اور حضرت عطاء بن ابو رباح رحمہ اللہم۔ دیکھیے: تفسیر البسیط ج4ص 420

13 ان الفاظ کے ساتھ یہ روایت بھی کتب احادیث میں موجود نہیں ہے۔ اس روایت کے بارے میں علامہ عراقی فرماتے ہیں: یہ روایت ان الفاظ بعثت بالحنيفية السمحة کے ساتھ مسند احمد میں موجود تو ہے مگر ضعیف ہے جب کہ طبرانی میں یہ روایت الفاظ کی تبدیلی کے ساتھ ہے مگر اس میں ایک راوی محمد بن اسحاق ہیں اور ان کی روایت معنعن ہے۔ دیکھیے: المغنی عن حمل الاسفار ج 2 ص 1060۔تاہم امام بخاری رحمہ اللہ نے ترجمۃ الباب میں اس روایت کو السهلة کے لفظ کے بغیر بلاسند نقل کیا ہے دیکھیے: بخاری ج1ص 16، خلاصہ یہ ہے کہ یہ روایت السهلة کے لفظ کے بغیر درجہ حسن کی ہے۔

14 کتاب السبعہ ص 195

15 تفسیر کشاف ج1ص518

16 یہ شعر ابو العلاء المعری کا ہے دیکھیے: وفیات الاعیان ج5ص 290

17 امام رازی بتانا چاہتے ہیں بعض علمی نکات جنہیں ہم نظر انداز کر دیتے ہیں وہ حقیقت میں نظر انداز کیے جانے کے قابل نہیں ہوتے مگر ہماری سطحی نظر ان نکات کی بلندی کی وجہ سے ان کا حقیقی ادراک نہیں کر سکتی اور ہم معمولی سمجھ کر ان کی طرف توجہ نہیں کرتے۔

18 تفسیر ماتریدی ج2ص289

19 الشوری: 52

20 مریم :30

21 النحل: 2

22 الشوری: 51

23 البقرۃ: 97

24 الشعراء: 193، 194

25 النجم: 5

26 آل عمران: 18

27 اس مقام پر امام رازی نے ایک ماہر تکوینیات و عالم اسرار خداوندی کی حیثیت سے کچھ راز اور امور تکوینیہ کی حکمتیں بیان کی ہیں

28 الأعراف:180

29 الإسراء: 110

30 طه: 8

31 الحشر: 24

32 النحل: 50

33 الصافات: 1، 2

34 الذاریات: 1، 2

35 المرسلات: 1، 2

36 النازعات: 1، 2

37 اس سے بھی معلوم ہوتا کہ ان سورتوں کی تفسیر بھی پہلے لکھی جا چکی ہے

38 التکویر: 19، 20، 21

39 معجم طبرانی میں روایت ہے کہ حضور ﷺ سورہ نجم نماز میں تلاوت کر رہے تھے جب ان آیات تک پہنچے أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرىالنجم: 19 :20 تو شیطان نے ان الفاظ کا اجراء کرادیا تلك الغرانيق العلى وشفاعتهن لترتجى (یہ بڑی عظیم مورتیاں ہیں ان کی سفارش تو قابل قبول ہے) اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیات نازل فرمائیں وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان تا عذاب يوم عقيم الحج: 52 :55 معجم طبرانی ج 12 ص 53۔ مگر اس روایت کے بارے میں محمد بن محمد بن سویلم ابو شبہ فرماتے ہیں: وهذه القصة غير ثابتة لا من جهة النقل ولا من جهة العقل والنظر. أما من جهة النقل: فقد طعن فيها

كثير من المحققين والمحدثين قال البيهقي؛ وهو من كبار رجال السنة: هذه القصة غير ثابتة من جهة النقل وقال القاضي عياض في الشفاءإن هذا حديث لم يخرجه أحد من أهل الصحة ولا رواه ثقة بسند سليم متصل وإنما أولع به وبمثله المفسرون والمؤرخون والمولعون بكل غريب المتلقفون من الصحف كل صحيح وسقيم ومن حكيت عنه هذا المقالة من المفسرين والتابعين لم يسندها أحد منهم ولا رفعها إلى صحابي وأكثر الطرق عنهم فيها ضعيفة واهية ـــ وسئل محمد بن إسحاق بن خزيمة عن هذه القصة فقال: هذا من وضع الزنادقة وصنف في ذلك كتابا وذهب إلى وضعها الإمام: أبو منصور الماتريدي في كتاب "حصص الأتقياء"

یہ قصہ عقلی اور نقلی دونوں اعتبار سے غلط ہے اسناد کے اعتبار سے اس پر بہت سے محدثین اور محققین نے نے تنقید کی ہے امام بیہقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ قصہ ثابت ہی نہیں جب کہ قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ یہ روایت تو نہ ہی کتب صحاح میں ہے اور نہ ثقہ سند سے مروی ہے یہ صرف عجیب و غریب روایات نقل کرنے والے مفسرین اور ہر جگہ سے صحیح اور سقیم کی تمیز کیے بغیر نقل کرنے والے مؤرخین کا کارناہ اور شاخصانہ ہے۔جن مفسرین اور تابعین حضرات نے اسے نقل کیا ہے انہوں نے اس کی سند نقل نہیں کی اور نہ ہی کسی صحابی تک مرفوع روایت بیان کی ہے اور اس کی اسناد فضول اور انتہائی ضعیف ہیں علامہ ابو شبہ مزید لکھتے ہیں کہ محمد بن اسحاق اس قصہ کے بارے میں فرماتے ہیں کہ یہ بے دینوں کا من گھڑت واقعہ ہے اور اس پر انہوں نے ایک کتاب بھی لکھی ہے جب کہ علامہ ماتریدی نے بھی اسے موضوع قرار دیا ہے جس کا ذکر انہوں نے اپنی کتاب ''حصص الاتقیاء'' میں کیا ہے ۔دیکھیے:الاسرائیلایات والموضوعات فی کتب التفسیر ج1ص 115

40 البقرة: 36

41 البقرة: 34

42 البقرة: 253

43 البقرة: 285

44 کتاب السبعہ ص 195

45 البقرة: 213

46 إبراهيم: 34

47 البقرة: 187

48 کتاب السبعہ ص 196

49 تفسیر البسیط ج4ص 503

50 الأنعام: 93

51 الزمر: 3

52 المبسوط فی القرءات العشر ص156

53 الحاقة: 47

54 الشعراء: 83

55 امام رازی نے تفصیل ذکر کرنے کا حوالہ نہیں دیا

56 هود:123

57 هود: 123

58 الأنعام: 132

59 الصافات: 180

60 يونس: 100

61 تفسیر البسیط ج4 ص531

62 تفسیر ماتریدی ج2 ص290

63 ق: 37

64 لقمان: 7

65 الأنعام: 91

66 محمد: 19

67 يونس: 10

68 يونس: 10

69 معانی القرآن للفراء ص188

70 تفسیر البسیط ج4 ص531

71 البروج: 14

72 نوح: 10

73 الفرقان: 70

74 بخاری میں ان الفاظ سے یہ روایت ہے: جعل الله الرحمة مائة جزء فأمسك عنده تسعة وتسعين جزءا وأنزل في الأرض جزءا واحدا فمن ذلك الجزء يتراحم الخلق حتى ترفع الفرس حافرها عن ولدها خشية أن تصيبه ۔(اللہ تعالیٰ نے رحمت کے سو حصے بنا دیے ان میں ننانوے حصے اپنے پاس رکھے اور ایک حصہ زمین میں اتار دیا اسی ایک حصے کی وجہ سے تمام مخلوق باہمی رحم کرتی ہے اور گھوڑا اپنے بچے کو نقصان کے ڈر سے اپنا کھر اٹھالیتا ہے) دیکھیے: بخاری ج8 ص8 حدیث 6000

75 یہاں " على سبيل العمد " غلط ہے بلکہ یہاں " على سبيل السهو والغفلة " ہونا چاہیے کیونکہ اگلی سطر میں اس کا معنی یہ بیان کیا گیا ہے " فعند ذلك لو وقع منكم نوع تقصير على سبيل السهو والغفلة فلا تكونوا خائفين منه فإن الله تعالى لَا يُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا "

76 معانی القرآن للفراء ص 188

77 الحج: 78

78 النساء: 28

79 البقرة: 185

80 امام رازی نے اشکال چہارم میں اشکال اول میں بیان کردہ اعتراض کی صرف ایک مثال بیان کی ہے کوئی الگ سے اشکال پیش نہیں کیا اس لیے اسے مستقل اشکال کے بجائے اشکال اول کی مثال ہونا چاہیے۔

81 امام رازی رحمہ اللہ اس مقام پر دلائل عقلیہ کو دلائل نقلیہ کی نسبت قطعیہ قرار دے رہے ہیں بلکہ اسے ایک ضابطہ اور اصول کے طور پر بیان کر رہے ہیں دیگر علماء امت کو اس سے اختلاف ہے کیونکہ انسانی عقل بھی دیگر حواس کی طرح ایک حاسہ ہے جس کی دیگر حواس کی طرح رینج (وسعت اور دائرہ کار) محدود ہوتی ہے۔ جس طرح آنکھ کان اور ناک ایک محدود حد تک دیکھ سن اور سونگھ سکتے ہیں اسی طرح انسانی عقل بھی محدود دائرہ تک کام کر سکتی ہے اسے اتنے وسیع "اختیارات" دینا قابل غور ہے۔ علامہ ابن تیمیہ لکھتے ہیں: ومثل هذا القانون الذي وضعه هؤلاء يضع كل فريق لأنفسهم قانونا فيما جاءت به الأنبياء عن الله، فيجعلون الأصل الذي يعتقدونه ويعتمدونه هو ما ظنوا أن عقولهم عرفته، ويجعلون ما جاءت به الأنبياء تبعا له، فما وافق قانونهم قبلوه، وما خالفه لم يتبعوه. وهذا يشبه ما وضعته النصارى (اسی طرح وہ قانون کو ان لوگوں نے وضع کر ڈالا ہے ہر فرقے نے انبیاء علیہم السلام کے لائے ہوئے دین کے بارے میں اپنا ہی قانون بنا ڈالا ہے کہ ان کی عقل و دانش کے بنائے اصول اصل اور انبیاء کے لائے دلائل اس کے تابع ہوں گے یعنی وہ صرف انبیاء کے ان ہی دلائل کو تسلیم کریں گے جو ان کے عقلی قوانین کے مطابق ہوں یہی کام عیسائیوں نے بھی کیا تھا) دیکھیے: درء تعارض العقل والنقل ابن تیمیہ ج 1 ص 6۔ اس لیے امام رازی کا بیان کردہ یہ قانون قابل غور ہے

82 امام رزی کا یہ نقل کردہ قول بھی محل غور و نظر ہے۔ اس قول کے تحت اگر واقعی امر و نہی کے مکلف بنانے سے مراد اسے سزا و جزا کی اطلاع دینا ہے نہ کہ اسے راہ دکھانا پھر یہ تو بنیادی نظریہ نبوت و پیغام رسالت کے مفہوم سے ہی متضاد ہو گا کیا انبیاء کرام کی بعثت صرف جہنمیوں کو ان کا جہنمی ہونا بتانے کے لیے کی گئی تھی کیونکہ ان کے حق میں یہ سارے احکامات غیر متعلقہ تھے انہوں نے تو ایمان لانا ہی نہ تھا

83 جبریہ کے نزدیک انسان ایک مجبور محض ہے اسے کسی بھی کام کا اختیار نہیں سب کچھ اللہ تعالیٰ کی مرضی سے ہوتا ہے (الجبر : هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى) دیکھیئے الملل والنحل ج 1 ص 84

84 تفسیر البسیط ج 4 ص 533

85 مکمل شعر یوں ہے :

أو مطعم الصيد هبال لبغيته ... ألفى أباه بذاك الكسب يكتسب

اس شعر میں کسب اور اکساب کو ایک ہی معنی میں استعمال کیا گیا ہے دیکھیے : ذو الرمہ،غیلان بن عقبہ بن نہیس العدوی(2006)دیون ذوالرمہ،دار المعرفہ ،بیروت،طبع اول ص20؛ لسان العرب ج11 ص687

86 المدثر: 38

87 الأنعام: 164

88 البقرة: 81

89 الأحزاب: 58

90 البقرة: 264

91 الأنعام: 164

92 امام رازی کے نقل کردہ الفاظ: كل امرىء أحق بكسبه من والده وولده وسائر الناس أجمعين کتب احادیث میں نہیں البتہ اس مفہوم کی یہ روایت موجود ہے كل أحد أحق بماله من والده وولده والناس أجمعين دیکھیے :دار قطنی ج 5 ص 422؛سنن کبری بیہقی ج 10 ص 539 مگر علامہ البانی نے اسے ضعیف کہا ہے دیکھیے : سلسلۃ الاحادیث الضعیفہ ج1 ص534

93 امام ترمذی فرماتے ہیں : هذا حديث غريب من هذا الوجه لا نعرفه إلا من حديث ابن لهيعة۔ (یہ حدیث غریب ہے اس کو نقل کرنے میں ابن لہیعہ منفرد ہیں)دیکھیے :ترمذی ج5 ص456 اور امام طبرانی فرماتے ہیں: لم يرو هذا الحديث عن أبان إلا عبيد الله تفرد به ابن لهيعة (اس روایت کو عبید اللہ سے صرف ابان نے نقل کیااور ابن لہیعہ بھی منفرد ہیں)۔ معجم اوسط ج3 ص293

94 البقرة: 186

95 امام رازی کے نقل کردہ الفاظ تو کتب حدیث میں البتہ اس مضمون کی روایت معجم کبیر طبرانی میں ہے: عن رافع بن خديج قال رأيت في يد النبي صلى الله عليه وسلم خيطا فقلت: ما هذا قال أستذكر به(میں نے حضور ﷺ کے ہاتھ میں ایک دھاگہ بندھا دیکھا تو میں پوچھا تو آپ ﷺ نے فرمایا بات یاد رکھنے کے لیے باندھا ہے)دیکھیے: معجم کبیر ج4 ص282، اس مضمون کی چند ایک دیگر روایات بھی ہیں مگر علامہ زیلعی ان تمام روایات کو ضعیف قرار دیتے ہیں۔دیکھیے: نصب الرایہ فی تخریج احادیث الہدایہ ج 4 ص 238، اور ابو الحسن ہیثمی فرماتے ہیں : رواه الطبراني في الكبير وفيه غياث بن إبراهيم وهو ضعيف جدا (اس روایت کو طبرانی نے بھی نقل کیا ہے مگر اس میں ایک راوی غیاث بن ابراہیم ہے جو کہ ضعیف ہے)دیکھیے :مجمع الزوائد ج1 ص166

96 الأنبياء: 112

97 آل عمران: 194

98 غافر: 7

99 امام رازی نے معتزلہ کا قول بطور جواب نقل کر دیا مگر ان کے اس استدلال کا یہاں جواب نقل نہیں کیا جس سے ان لوگوں کو ایک اعتراض کا موقع مل گیا جو یہ کہتے ہیں کہ :یورد الشبه نقدا ویحلها نسیئة (امام رازی شبہات تو نقد پیش کرتے ہیں مگر جواب ادھار چھوڑ دیتے ہیں) لسان المیزان ج 6 ص 318۔ اگر یہی اعتراض کرنے والے ذرا غور کریں تو ابھی ذرا پہلے امام رازی نے نسیان کے تکلیف مالا یطاق ہونے یا نہ ہونے کا ان الفاظ میں تسلی بخش جواب دے چکے ہیں: بھول کی دو قسمیں ہیں ایک میں انسان معذور ہے جب کہ دوسری میں معذور نہیں ہے مثلا ایک آدمی نے اپنے کپڑے پر نجاست لگی دیکھی اور اسے فوری صاف نہ کیا(اسے پاک کرنے میں سستی کی وجہ سے)بھول گیا اور اس کے ساتھ نماز بھی پڑھ ڈالی اب اسے قصوروار قرار دیا جائے گا کیونکہ اسے پہلی فرصت میں اس کا ازالہ کرنا چاہیے تھا لیکن اگر (کسی کو اس نجاست کے لگنے کا) علم ہی نہ ہو تو یہ قصوروار نہیں اسے معاف ہے اسی طرح اگر ایک شکاری نے احتیاطی تدابیر کے بغیر فائر چلادیا جس سے اس کے غلط اور خطاء ہونے کے امکانات تھے اس صورت میں اگر کسی انسان کو نقصاں پہنچا تو یہ شکاری قصوروار اور مجرم ہوگا لیکن اس کے برعکس اگر شکاری نے جملہ احتیاطی تدابیر کو بروئے کار لاکر فائر کیا (تیر چلایا)اور اس موقع پر کسی غلطی کا احتمال بھی نہ تھا مگر اس کے باوجود کسی کو نقصان پہنچ گیا تو یہ شکاری معذور ہوگا اسی طرح اگر کوئی آدمی قرآن کی تعلیم اور درس چھوڑ دے اور قرآن بھول جائے تو یہ مجرم ہوگا مگر ایک شخص مسلسل قرآن کی تلاوت کرتا ہے مگر اس کے باوجود بھول گیا تو یہ معذور ہوگا اس سے ثابت ہو گیا کہ بھول کی دو قسمیں ہیں قابل معافی اور ناقابل معافی۔ اسے دوبارہ دہرانا محض تکرار ہی ہوتا اس لیے امام رازی تکرار سے تو بچے مگر معترضین سے نہ بچ سکے۔اسی طرح دیگر مقامات پر بھی نقل کیے جانے والے شبہات کے جوابات محض تکرار سے بچنے کے لیے صرف ایک دفعہ کے ذکر کو کافی سمجھتے ہوئے مکرر نقل کرنے سے احتراز کیا ہے۔ایک بات قابل غور ضرور ہے وہ یہ کہ امام رازی نے نسیان کی وضاحت کے لیے جب ایک اہم تحقیقی وضاحت اور مسئلہ بیان کر دیا جس سے سارا اشکال ہی ختم ہو کر رہ گیا تو پھر معتزلہ کے قول سے اس کمبل پر گدڑی کا پیوند کیوں لگادیا؟ ان کے قول کو یہاں اس موقع پر نقل کرنے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی

100 طه: 115

101 التوبة: 67

102 تفسیر البسیط ج4ص538

103 آل عمران: 81

104 امام رازی نے یہاں دو مطلب بیان کیے ہیں دوسرا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ '' ہم پر سابقہ امتوں کی طرح سخت معاہدے اور میثاق لاگو نہ کر '' اور پھر خود ہی لکھتے ہیں کہ یہ مطلب اول کا تکرار ہے صرف الفاظ کا پھیر ہے اسی لیے مطلب اول ہی مراد ہے « وهذا القول يرجع إلى الأول في الحقيقة لكن بإضمار شيء زائد على الملفوظ فيكون القول الأول أولى.» اس وجہ سے ترجمہ میں معمولی ترمیم کی گئی اور دو مطلب بیان کرنے اور پھر اس کی تردید کے بجائے ایک ہی مطلب بیان کر دیا۔

105 النساء: 160

106 النساء: 60

107 امام رازی کے نقل کردہ الفاظ: رفع عن أمتي المسخ والخسف والغرق کتب حدیث میں نہیں ہیں البتہ معجم طبرانی کبیر اور مجمع الزوائد میں ان الفاظ سے روایت موجود ہے: ودعوت ربي أن يرفع عن أمتي أربعا فرفع عنهم اثنتين وأبى أن يرفع عنهم اثنتين، دعوت ربي أن يرفع عنهم الرجم من السماء، والغرق من الأرض (میں نے اپنے رب سے اپنی امت کے لیے چار دعائیں مانگی مگر دو قبول اور دو مسترد ہوئیں میں نے دعاء مانگی کہ انہیں آسمان سے پتھروں کی بارش اور زمین میں دھنس جانے سے محفوظ فرما جو اللہ تعالیٰ نے قبول فرمالیں)۔ معجم طبرانی کبیر ج11 ص374؛ البتہ امام ہیثمی فرماتے ہیں: رواه الطبراني في الكبير، وفيه أبو الدرداء وعبد الغفار بن المنيب عن إسحاق بن عبد الله، عن أبيه، عن عكرمة، ومن عدا عكرمة لم أعرفهم، ولم أر من ذكرهم. دیکھیے مجمع الزوائد ج1 ص117

108 النساء: 47

109 الأنفال: 33

110 یہاں امام رازی نے مسئلہ سوم کا عنوان دیا ہے مگر کتاب کی نئی ترتیب کے تحت سوالات کو مستقل عنوانات کے تحت ذکر کرنے کی وجہ سے اسے ختم کرتے ہوئے سوال وجواب کا عنوان برقرار رکھا گیا

111 الحج :18

112 المائدہ :1

113 الأنبياء: 23

114 یہ شعر درست نقل نہیں کیا گیا اصل شعر یوں ہے:

وقلت يا هذا أطعني وانطلق ... إنك ان كلفتني ما لم أطق

ساءك ما سرك مني من خلق ... دونك ما استحسنته فاحس وذق

میں نے اسے کہا میری مان لے اور چلا جا اگر تو مجھے میری طاقت سے زیادہ تکلیف دے گا تو تجھے میرے اچھے اخلاق بھی برے لگیں گے اب لو جو تم چاہتے تھے اسے چاٹو اور چکھو۔

اس میں شاعر نے تکلف لفظ کو مشکل کے معنے میں استعمال کیا ہے دیکھیے: حسن بن عبد اللہ عسکری ابو الہلال (1988) جمہرۃ الامثال، دار الکتب العلمیہ، بیروت، طبع اول ج1 ص104

115 مسلم ج3 ص1284؛ مسند احمد ج12 ص324؛ صحیح ابن حبان ج10 ص152

116 امام رازی کے نقل کردہ الفاظ (المريض يصلي جالسا فإن لم يستطع فعلى جنب) کتب احادیث میں نہیں البتہ اس مضمون کی متعدد احادیث موجود ہیں بخاری میں ہے: صل قائما فإن لم تستطع فقاعدا فإن لم تستطع فعلى جنب (کھڑے ہو کر نماز پڑھو اگر طاقت نہ ہو تو بیٹھ کر اور اگر اس کی بھی طاقت نہ ہو تو پہلو کے بل پڑ ہو) بخاری

ج2ص48؛مستدک حاکم ج1ص451

117 هود: 20

118 الأنبياء: 112

119 الشعراء: 87

120 الأحزاب: 48

121 الزمر: 65

122 الأحزاب: 72

123 یہاں امام رازی نے مسئلہ سوم کا عنوان دیا ہے مگر کتاب کی نئی ترتیب کے تحت سوالات کو مستقل عنوانات کے تحت ذکر کرنے کی وجہ سے اسے ختم کرتے ہوئے سوال وجواب کا عنوان برقرار رکھا گیا

124 الأنفال: 40

125 البقرة: 257

126 التحريم: 4

127 محمد: 11

128 التوبة: 33

129 تفسیر البسیط ج4ص543

130 تفسیر رازی ج7ص109

131 ایضاص109

132 ایضاص109

133 ایضاص124

134 ایضاص251

135 ایضاص126

136 ایضاص128

137 ایضاص128

138 النجم: 19: 20

139 الحج: 52: 55

140 الحاقة: 47

باب ہشتم

سورہ آل عمران آیت نمبر 1 تا 9

الم (1) اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ (2)

ترجمہ: الم خدا (جو معبود برحق ہے) اس کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں، زندہ ہمیشہ رہنے والا۔

" الم " سے متعلق بحث سورہ بقرہ میں گزر چکی ہے۔

مسئلہ: اس آیت کی قرأت میں دو قول ہیں:

قول اول: ابو بکر عن عاصم نے ﴿ الم اللَّهُ ﴾ کو سکون میم و نصب ہمزہ کے ساتھ پڑھا ہے[1] اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ اس میں وقف ہے اور ابتداء کی وجہ سے ہمزہ کا اظہار بھی ہے اور اس کی دوسری وجہ یہ ہے کہ تعظیم اور تفخیم[2] کے لیے ہمزہ کا اظہار کیا جاتا ہے۔

قول دوم: امام فراء اور اہل بصرہ نے بفتح المیم کو مابعد سے ملا کر پڑھا ہے[3] کیونکہ اسماء الحروف کے آخر میں وقف ہوتا ہے اسے " واحد، اثنان، ثلاثة " کی طرح الف لام میم پڑھا جائے گا اس صورت میں لفظ اللہ ہی سے ابتداء ہے جس کی وجہ سے ہمزہ متحرک پڑھا جاتا ہے مگر تخفیف کی وجہ سے اسے خذف کر دیا گیا اس کی حرکت میم کو منتقل کر دی تاکہ اس کے ابتدائی ہونے کی نشانی موجود رہے۔

سوال: اگر تقدیر عبارت میں فصل ہو تو ہمزہ کو ساقط نہیں کیا جا سکتا اور وصل کی صورت میں تو اسے متحرک پڑھا ہی نہیں جا سکتا۔

جواب: امام فراء رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہمزہ کو بظاہر ساقط کرتے ہوئے معنوی طور پر موجود رکھنے میں کوئی ممانعت نہیں اس کی حرکت اس کے معنوی طور پر موجود ہونے کی دلیل موجود ہے[4]۔

جواب دوم: امام سیبویہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ " الم " کی میم کے متحرک ہونے کا سبب التقاء ساکنین ہے[5] مگر اسے علماء نے مسترد کر دیا ہے اس مسئلہ میں کافی لطافت اور طوالت ہے۔

جواب سوم: یہاں پہلے دو بحثیں ہیں ایک یہ کہ حرکت کا اصل سبب کیا اور دوسری یہ کہ حرکت فتح ہی کیوں ہے؟ پہلے ان پر روشنی ڈالی جاتی ہے۔

بحث اول: حرکت کا اصل سبب کیا ہے اس کی وضاحت چند ابتدائی امور (مقدمات) سے ہو گی

امر اول (پہلا مقدمہ): جب دو ساکن حروف کا اجتماع ہو اور ان میں سے پہلا حرف مد یا لین میں سے کوئی حرف ہو تو وہاں حرکت لازمی نہیں کیونکہ اس موقع پر دونوں ساکنوں کو بہ آسانی پڑھا جا سکتا ہے جیسے حالت وقف میں

''هذا إبراهيم وإسحاق ويعقوب ''اور اگر حرف اول مد یا لین نہ ہو تو وہاں متحرک کرنا لازمی ہے کیونکہ اسے پڑھنا ہی ممکن نہ ہوگا۔

امر دوم (دوسرا مقدمہ): امام سیبویہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حرف تعریف صرف لام ساکن ہے ابتداء بالسکون کی وجہ سے ہمزہ وصلی متحرک لایا گیا اگر لام ساکن سے پہلے کوئی متحرک لفظ موجود ہو تو اسے ملادیا جائے گا اور اگر اس پہلے حرف ساکن آجائے تو اسے متحرک کرکے پھر اس کے بعد اس سے ملایا جائے گا دونوں صورتوں میں ہمزہ وصلی حقیقی اور ظاہری طور پر حذف ہو جائے گا[6] اس صورت میں یہ کہنا غلط ہوگا کہ ہمزہ وصلی کی حرکت میم کو دیدی جو اس کے حکما باقی رہنے کی دلیل ہے کیونکہ اس صورت میں اس ہمزہ کے کچھ احکام، اثر یا علامت تو ہوتی مگر یہاں ایسا کچھ بھی نہیں ہے لہذا امام فراء کا قول درست نہیں ہے۔

امر سوم (تیسرا مقدمہ): حروف مقطعات کے آخر میں بالاتفاق وقف کیا جاتا ہے ان میں سے میم اور لفظ '' اللہ '' کا لام دونوں ساکن ہیں ان کے اجتماع کی وجہ سے دونوں کو متحرک کیا گیا اور ہمزہ وصلی صورۃ و معنی حذف ہوگئی۔

سوال: یہاں فتح کی حرکت کیوں ہے کیونکہ ساکن کو تو متحرک کرتے وقت کسرہ دیا جاتا ہے؟

جواب: امام زجاج فرماتے ہیں کہ یہاں کسرہ مناسب نہیں ہے[7] کیونکہ میم کی دوسری میم سے پہلے یاء ہے اگر اس میم کو مکسور کردیا جائے تو یاء مع الکسرہ (یاء کے فورا بعد کسرہ) کی وجہ سے ثقیل ہو جائے گا۔

ابو علی فارسی امام زجاج کے قول پر اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ کلام عرب میں '' جِیْءَ '' میں یاء مع الکسرہ مستعمل ہے[8] مگر میرے خیال میں یہ اعتراض غلط ہے کیونکہ اصل بات یہ ہے کہ حرکت کسرہ اور یاء ساکن دونوں میں کچھ کچھ ثقل ہوتا ہے جو دونوں کے اکٹھا ہونے پر زیادہ ہو جاتا ہے پھر اس کے بعد فورا حرف الف کی طرف انتقال ہو جاتا ہے جو کہ انتہائی خفیف حرف ہے اس طرح انتہائی ثقیل حرف سے فورا خفیف حرف کی طرف انتقال سے دشواری پیدا ہو جاتی ہے اور زبان سے ادائیگی میں مشکل پیش آتی ہے مگر میم کے مفتوح ہونے پر اس کے مابعد الف کی طرف منتقل ہونے پر دشواری محسوس نہیں ہوگی بلکہ آسانی ہوگی۔

شان نزول: سورہ آل عمران کی ابتدائی آیات کے شان نزول میں دو قول ہیں:

قول اول: حضرت مقاتل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ آیات یہود کے بارے میں نازل ہوئی ہیں جس کا ذکر سورہ بقرہ کی ابتدائی آیات میں کیا گیا ہے[9]۔

قول دوم: محمد بن اسحق فرماتے ہیں کہ ابتداء سورت سے آیت مباہلہ تک عیسائیوں کے بارے میں نازل ہوئیں جب نجران سے ساٹھ افراد کا وفد حضور ﷺ کے پاس آیا جن میں چودہ مشہور اور تین سرکردہ افراد تھے[10]۔ان میں ایک ان کا سربراہ عبد مسیح، دوسرا ایہم جو کہ انتہائی سمجھدار اور دوراندیش تھا جسے سید کہا جاتا تھا، تیسرا ان کا عالم، پادری اور ان کے دینی امور کا نگران ابو حارثہ بن علقمہ تھا جس کا تعلق بنو بکر بن وائل قبیلے سے تھا اور اس کے علم و بزرگی کی وجہ سے رومی بادشاہ بھی اس کا انتہائی احترام اور عزت کرتے تھے۔

جب یہ وفد نجران سے چلا تو ابو حارثہ اپنی خچر پر سوار ہوا اور اس کے ہمراہ اس کا بھائی کرز بن علقمہ بھی تھا اچانک خچر کے پھسلنے پر ابو حارثہ کا بھائی کرز بن علقمہ بولا ''منحوس ہے یہ آدمی (حضور ﷺ)'' تو ابو حارثہ نے فوراً ٹوک دیا اور بولا وہ نہیں بلکہ تیری ماں منحوس ہے اس پر علقمہ کو حیرت ہوئی اور وجہ پوچھی تو ابو حارثہ بولا کہ بخدا یہ وہی شخص ہے جس کا ہم انتظار کرتے تھے اس پر علقمہ نے اس سے پوچھ لیا کہ پھر آپ جاننے کے باوجود مان کیوں نہیں لیتے تو ابو حارثہ کہنے لگا کہ ان رومی بادشاہوں نے ہمیں بہت زیادہ احترام و عزت دی اور مال و دولت بھی دے دی ہے اب اگر ہم حضور ﷺ پر ایمان لے آئیں تو یہ رومی ہم سے سب کچھ لے لیں گے یہ بات کرز بن علقمہ کے دل کو لگ گئی مگر اسے چھپائے رکھا اور اسے اسلام لانے کے بعد ظاہر کیا۔

(مدینہ پہنچ کر) ان تینوں نے حضور ﷺ سے جب بات شروع کی تو یہ لوگ کبھی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو خدا، کبھی خدا کا بیٹا اور کبھی تیسرا جزو (حصہ) قرار دیتے۔ خدا کہنے کی دلیل یہ دیتے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام مردوں کو زندہ کرتے، پیچیدہ ترین بیماریوں سے شفا دیتے اور غیب کی خبریں دیتے تھے۔ اور خدا تعالیٰ کا بیٹا قرار دینے کی یہ دلیل دیتے کہ ان کا کوئی باپ نہیں (ان کی ماں کنواری تھی)۔ اور تثلیث کی یہ دلیل دیتے کہ اللہ تعالیٰ اپنے کارنامے بیان کرتے وقت جمع کا صیغہ (ہم نے کیا اور ہم نے بنایا) استعمال کرتے ہیں اگر تثلیث کے بجائے توحید ہوتی تو واحد کا صیغہ استعمال کرتے اس پر حضور ﷺ نے انہیں اسلام کی دعوت دی (جو اصل دین ابراہیمی ہے) تو وہ کہنے لگے کہ ہم تو پہلے ہی مسلمان ہیں۔

حضور ﷺ نے فرمایا کہ تم جھوٹ بولتے ہو تم کیسے مسلمان ہو؟ تم خدا کی اولاد کے قائل ہو صلیب کو پوجتے ہو اور خنزیر کو کھاتے ہو اس پر وہ بولے کہ آپ ہی بتادیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا باپ کون ہے حضور ﷺ خاموش ہو گئے تو اللہ تعالیٰ نے سورہ آل عمران کی تقریباً اسی آیات نازل فرمادیں جس پر حضور ﷺ نے ان سے بحث شروع کر دی اور پوچھا کہ کیا تم اللہ تعالیٰ کے ہمیشہ سے زندہ موجود ہونے اور ہمیشہ تک قائم و دائم رہنے اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے فانی ہونے کو تسلیم کرتے ہو جس پر انہوں نے اقرار کیا تو آپ ﷺ نے پوچھا کیا اولاد اپنے والد کے مشابہ ہوتی ہے یا نہیں تو انہوں نے اس کا بھی اثبات میں جواب دیا تو حضور ﷺ نے فرمایا کہ تمہیں اس بات کا علم اور اعتراف ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز کے نگران، محافظ اور رازق ہیں کیا عیسیٰ علیہ السلام کو بھی یہ اختیارات حاصل تھے اس پر انہوں نے نفی میں جواب دیا پھر حضور ﷺ نے فرمایا کہ کیا تمہیں اس بات کا اقرار ہے کہ زمین و آسمان کی کوئی چیز اللہ تعالیٰ سے پوشیدہ نہیں کیا یہ سب حضرت عیسیٰ علیہ السلام جانتے تھے تو انہوں نے اس کا بھی جواب نفی میں دیا پھر حضور ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ ہی نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی رحم مادر میں تشکیل فرمائی اور اللہ تعالیٰ تو کھانا کھاتے ہیں نہ ہی پانی پیتے ہیں جب کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو حضرت مریم علیہا السلام نے عام عورتوں کی طرح جنا پھر یہ کھاتے پیتے اور اپنی دیگر حاجات پوری کرتے تھے کیا اس کو تسلیم کرتے ہو تو انہوں نے اثبات میں جواب دیا پھر حضور ﷺ نے پوچھا پھر بھلا وہ خدا کیونکر ہو گئے جس پر انہوں نے سمجھنے اور جاننے کے باوجود انکار کر دیا اور آپ ﷺ سے کہنے لگے کہ آپ بھی تو انہیں ''**کلمۃ**

الله ''اور ''روح الله'' کہتے ہیں تو حضور ﷺ نے فرمایا بے شک ایسا ہی ہے تو وہ کہنے لگے بس یہی (دلیل) ہمارے لیے کافی ہے جس آیت ﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ ﴾ نازل ہوئی۔

ان کے اس انکار پر آپ ﷺ نے اللہ تعالیٰ کے حکم سے انہیں مباہلہ (باہمی لعنت کی بددعاء) کی دعوت دے دی تو وہ کہنے لگے ہمیں مہلت دو ہم سوچ کر آپ کو جواب دیں گے جس کے بعد انہوں آپس میں مشور کیا اور ان تین سرکردہ افراد میں سے ایک بولا اے عیسائیو! بخدا تمہیں اس کا یقین ہے کہ یہ سچے نبی ہیں اور تمہیں تفصیلی حالات بھی معلوم ہو چکے ہیں اور تمہیں یہ بھی معلوم ہے کہ جو قوم بھی کسی نبی سے مباہلہ کرتی ہے وہ چھوٹوں بڑوں سمیت پوری تباہ ہو جاتی ہے اگر تم نے بھی مباہلہ کیا تو تمہاری بھی جڑ ہی کٹ جائے گی اگر تم اپنے ہی دین پر رہنا چاہتے ہو تو ان سے رخصت ہو جاؤ، انہیں ان کے حال پر چھوڑ دو اور اپنے علاقے میں واپس چلے جاؤ اس کے بعد وہ حضور ﷺ کے پاس آئے اور کہنے لگے کہ ہماری رائے یہ ہے کہ ہم آپ سے مباہلہ نہیں کرتے آپ اپنے دین پر قائم رہیں اور ہم اپنے دین پر قائم رہتے ہیں لیکن ہمارے باہمی کچھ مالی معاملات میں اختلافات ہیں اور ہمیں آپ پر اعتماد ہے اس لیے آپ ہمارے ساتھ اپنے کسی آدمی کو بھیج دیں جو ان کا فیصلہ کرے تو حضور ﷺ نے فرمایا تم ظہر کو آنا میں تمہارے ساتھ ایک مضبوط امانت دار آدمی کو بھیج دوں گا۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ مجھے عہدے اور امارت میں کبھی دلچسپی پیدا نہیں ہوئی بس صرف اس ایک دن اس لیے مجھے خواہش پیدا ہوئی کہ حضور ﷺ کی جانب سے اس اعزاز اور خطاب کا مستحق ہو جاتا ظہر کی نماز سے فراغت کے بعد حضور ﷺ دائیں بائیں غور سے دیکھنے لگے اور میں سامنے آنے کی کوشش کرنے لگا مگر آپ ﷺ کی نگاہ مسلسل کسی اور کو تلاش کر رہی تھی کہ اچانک آپ ﷺ کی نگاہ حضرت ابو عبیدہ بن الجراح رضی اللہ عنہ پر پڑ گئی تو انہیں بلایا اور فرمایا کہ ان کے ساتھ جاؤ اور ان کے اختلافات میں حق فیصلہ کرنا جس پر وہ ان کے ساتھ روانہ ہو گئے اس سے معلوم ہوا کہ دین کے معاملات کو واضح کرنے کے لیے مناظرہ اور بحث و مباحثہ انبیاء کرام کا شیوہ ہے اور حشویہ [11] کا مناظرہ اور مباحثہ سے انکار کرنا درست نہیں۔

مسئلہ سوم : اس سورت کا آغاز انتہائی دلچسپ، عجیب اور لطیف ہے جس میں عیسائیوں کی بحث کو منطقی انداز سے جائزہ لے کر باطل ثابت کیا گیا ہے کہ ان کا حضور ﷺ سے تنازع معرفت خداوندی اور رسالت محمدی میں ہے۔ عیسائیوں کا دعویٰ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی اولاد ہے جب کہ حضور ﷺ اس کے منکر ہیں اور ان کے پاس دلیل عقلی و قطعی موجود ہے کیونکہ یہ ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ حی اور قیوم ہیں اور حی اور قیوم کی اولاد ہونا عقلی طور پر ممکن ہی نہیں اور رسالت محمدی کا انکار بھی درست نہیں کیونکہ جن دلائل اور طریقوں سے وہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی نبوت کو تسلیم کرتے ہیں کہ ان پر کتاب نازل ہوئی وہ سب امور و علامات بعینہ (بلکہ اس سے کئی گنا زیادہ) حضور ﷺ میں موجود ہیں تو ان کی نبوت کا کیونکر انکار کیا جا سکتا ہے یہ انداز بیان انتہائی مستحکم، مضبوط اور واضح ہے۔

یہاں مزید دو اہم قابل بحث امور ہیں:

بحث اول : مسئلہ الھیات

اللہ تعالیٰ حی اور قیوم ہے اور حی وقیوم کی اولاد ہونا ممتنع الوجود ہے کیونکہ وہ واجب الوجود لذاتہ ہے اور اس کے علاوہ ہر ایک ممکن الوجود لذاتہ ہی ہو سکتا ہے جو حادث ہو گا اور اس کی تخلیق و تکوین کا صدور و آغاز ہوا ہو گا اور کسی حادث اور مخلوق کا واجب الوجود کی اولاد بننا ممتنع ہو گا جیسا کہ قرآن میں ہے " تمام شخص جو آسمانوں اور زمین میں ہیں سب خدا کے روبرو بندے ہو کر آئیں گے "[12] یہ مسئلہ آیت الکرسی میں وضاحت سے گزر چکا ہے۔ جب اللہ تعالیٰ کا حی وقیوم ہونا ثابت ہو گیا تو اس سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام حی وقیوم نہیں ہو سکتے کیونکہ وہ اولاد ہیں، کھاتے پیتے ہیں اور (عدم سے) وجود میں آئے تھے اور عیسائیوں نے انہیں مصلوب تسلیم کر کے یہ بھی مان لیا کہ وہ حی وقیوم نہ تھے جس سے یہ بھی خود ثابت ہو گیا کہ وہ الہ اور معبود بھی نہ تھے۔ یہ ایک جملہ الحی القیوم ہی عیسائیوں کے عقیدہ تثلیث کے بطلان کے تمام دلائل کا جامع اور کافی اور شافی ہے۔

بحث دوم : مسئلہ نبوت

اللہ تعالیٰ نے اس موقع پر انتہائی احسن اور نفیس پیرائے میں مسئلہ نبوت بھی بیان کر دیا ہے فرمان خداوندی ﴿ نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ ﴾ قائم مقام دعویٰ ہے اور اس کے بعد اس کے دلائل بیان کیے گئے ہیں کہ عیسائی تسلیم کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے بنی نوع انسان کی ہدایت کے لیے تورات اور انجیل کو نازل فرمایا اور انہیں کتب سماویہ اور کلام خداوندی تسلیم کرتے ہیں کیونکہ ان کے نزول میں بھی ایک معجزہ تھا جس کی وجہ سے ان کا حق ہونا اور باطل سے الگ ہونا واضح ہوا اور اسی کی بدولت رسولوں کی صداقت اور حقانیت نمایاں اور آشکارا ہوتی رہی جس طرح تورات اور انجیل کا معجزہ ان کی حقانیت کی دلیل ہے اسی طرح یہ قرآن کی بھی حقانیت کی دلیل ہو گا اگر یہ ثبوت اور معجزہ تورات اور انجیل میں تسلیم ہے تو قرآن میں بھی تسلیم ہو گا کیونکہ مشترکہ طریقہ کار کی تکذیب سے سب کی تکذیب لازم آئے گی اب یا تو اسے مکمل تسلیم کرتے ہوئے تورات و انجیل کے ساتھ حقانیت قرآن کا بھی مسلمانوں کی طرح اقرار کرنا پڑے گا یا پھر اسے مسترد کر کے براہمہ (Brahman)[13] کی طرح تورات اور انجیل کو بھی جھٹلانا پڑے گا بعض جگہ تسلیم کرنا اور بعض جگہ جھٹلانا تو محض جہالت اور اندھی تقلید ہے۔

چونکہ معرفت خداوندی اور رسالت محمدی ان اعلیٰ، عمدہ اور واضح دلائل کے بعد کسی بھی قسم کے اشکال، شک اور شبہ کی کوئی گنجائش ہی نہیں رہی اس لیے اس موقع پر اللہ تعالیٰ نے عذاب کی دھمکی اور وعید سناتے ہوئے فرمایا " جو لوگ خدا کی آیتوں سے انکار کرتے ہیں ان کو سخت عذاب ہو گا، اور خدا زبردست (اور بدلہ لینے والا) ہے "اس سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ اس کلام کی خوبی انداز اور بہترین ترتیب میں کوئی بھی کلام اس کے سنگ پاء بھی نہیں ہو سکتا۔ آخر میں اس ذات کا شکر ادا کرتا ہوں جس نے اس مسکین کو ان دقیق و لطیف مسائل کی سمجھ اور فہم نصیب فرمائی جب کہ دیگر بے حد و بے حساب انعامات اس کے علاوہ ہیں۔

﴿ اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ﴾ یہ عیسائیوں کی تردید ہے کیونکہ وہ عیسیٰ علیہ السلام کی عبادت کے قائل تھے اس میں بتایا گیا کہ

قابل عبادت صرف اللہ تعالیٰ ہی کی ذات ہے۔

﴿الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ یہ دعویٰ توحید کی دلیل اور ثبوت کے طور پر بیان کیا گیا ہے ''حی'' کا معنی فاعل حقیقی اور مدرک حقیقی اور '' قیوم '' کا معنی قائم بذاتہ ہے یعنی وہ ذات جو مخلوقات کی ہمہ اقسام ضروریات، حوائج اور مسائل خواہ کسی بھی طرح کے ہوں کا منتظم، پورا کرنے والا اور نگران ہونے کے علاوہ بے حد و بے حساب نعمتیں دینے والا بھی ہے جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے '' اور اگر خدا کے احسان گننے لگو تو شمار نہ کر سکو۔''[14] حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ''الحی القیام[15] '' پڑھا ہے اور حضرت قتادہ اس کا معنی کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ '' حی '' وہ ذات ہے جس پر موت نہ آئے اور '' القیوم '' وہ ذات جو مخلوق کے اعمال وافعال، ان کی زندگی اور موت اور ان کے رزق کا نگران اور منتظم ہو اور سعید بن جبیر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ﴿الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ الٰہیات کی تمام صفات کی جامع ومانع ہیں۔ معبود حقیقی کے حی وقیوم ثابت ہونے سے یہ ثابت ہو گیا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام حی اور قیوم نہ تھے اور یہ ممکن ہی نہیں ہو سکتا کیونکہ ان عیسائیوں کے بقول وہ فریاد کرتے رہے مگر انہیں صلیب پر لٹکا دیا گیا اس سے یہ تو قطعی علم ہو گیا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام الٰہ تھے اور نہ ہی اللہ تعالیٰ کی اولاد تھے اللہ تعالیٰ ان سب سے پاک اور منزہ ہے۔

﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِما بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْراةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾

ترجمہ : اس نے (اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم!) تم پر سچی کتاب نازل کی جو پہلی (آسمانی) کتابوں کی تصدیق کرتی ہے اور اسی نے تورات اور انجیل نازل کی۔

یہاں کتاب سے مراد قرآن کریم ہے جس کی لغوی تحقیق سورہ بقرہ[16] میں گزر چکی ہے اور قرآن کریم کے لیے لفظ ''تنزیل'' جب کہ دیگر کتابوں کے لیے لفظ ''انزل'' لایا گیا ہے کیونکہ تنزیل میں تکثیر اور زیادتی ہے قرآن کریم آہستہ آہستہ نازل ہوا اس کے نزول میں کثرت ہے جب کہ تورات اور انجیل ایک ہی بار نازل ہوئی تھیں۔

اعتراض : قرآن کے لیے بھی لفظ '' انزل'' استعمال ہوا ہے جیسا کہ درج ذیل آیات میں ہے ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلى عَبْدِهِ الْكِتابَ[17]﴾ ﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْناهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ[18]﴾ [19]

فائدہ : قرآن کریم کی یہاں دو صفات بیان کی گئی ہیں پہلی صفت ﴿وَبِالْحَقِّ﴾ ابو مسلم فرماتے ہیں کہ اس کی متعدد وجوہات ہیں[20] :

پہلی وجہ: امم سابقہ کے حقیقی واقعات کی تصدیق کرتا ہے۔

دوسری وجہ: اس قرآن کریم میں وعدے اور وعید بھی ہیں جن کی وجہ سے ہر مکلف آدمی عقائد صحیحہ اور اعمال صالحہ کو بجالاتے ہوئے عقائد فاسدہ اور اعمال باطلہ سے اجتناب کرتا ہے۔

تیسری وجہ: حق بمعنی درست اور تحقیق ہے یعنی یہ مزاح اور فضول کلام نہیں ہے۔

چوتھی وجہ: علامہ اصم فرماتے ہیں اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم کو انسانوں پر متعدد حقوق — حقوق اللہ اور حقوق العباد — بیان کرنے کے لیے نازل کیا ہے[21]۔

پانچویں وجہ: حق کا مطلب یہ ہے کہ اس کلام میں درستی ہے تعارض، تناقض اور تضاد نہیں جیسا کہ قرآن کریم میں ارشاد ہے " اگر یہ خدا کے سوا کسی اور کا (کلام) ہوتا تو اس میں (بہت سا) اختلاف پاتے "[22]۔

﴿ مُصَدِّقاً لِما بَيْنَ يَدَيْهِ ﴾ یہ قرآن کریم کی دوسری صفت ہے کہ انبیاء سابقین کی کتب اور ان کے کلام کی تصدیق کرتا ہے۔ اس آیت کی دو تفسیریں ہیں:

پہلی تفسیر: یہ آیت اس بات کی دلیل ہے کہ قرآن کریم سچا اور درست ہے کیونکہ اگر یہ کلام خداوندی نہ ہوتا تو دیگر آسمانی کتابوں کے مطابق اور موافق نہ ہوتا اور پھر اس پر طرہ یہ کہ حضور ﷺ امی بھی تھے جنہوں نے کسی فرد بشر سے ایک لفظ بھی نہ سیکھا اس کے باوجود اگر کوئی اس طرح کا کلام پیش کر دے یہی اس کے جھوٹ اور تحریف سے پاک ہونے کی دلیل اور نشانی ہے اور ثابت ہو جاتا ہے کہ یہ صرف وحی الٰہی ہی سے ممکن ہوا ہے۔

دوسری تفسیر: ابو مسلم فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیشہ انبیاء کرام کو توحید، ایمان، عدل وانصاف، احسان اور شریعت کی اطاعت کے پیغام کے ساتھ بھیجا اور قرآن ان سب کی تصدیق کرتا ہے [23]۔

سوال: زمانہ ماضی کے لیے " مابين يديه " سے کیوں تعبیر کیا گیا؟

جواب: یہ تمام امور واضح اور ظاہر ہیں گویا سامنے موجود ہیں اس لیے یہ تعبیر اختیار کی گئی۔

سوال: قرآن تو کتب سابقہ کے متعدد احکام منسوخ کر دیئے پھر تصدیق کیسی؟

جواب: ان کتب سابقہ میں ہی یہ بھی تو تھا کہ ان کتابوں کے احکام صرف بعثت محمدی اور نزول قرآن تک ہیں جس کے بعد یہ سب منسوخ ہو جائیں گے اب قرآن نے ان سب کو منسوخ کر کے ان کی مکمل تصدیق کر دی تاہم چونکہ ایمانیات وعقائد میں تبدیلی نہیں ہوئی اس لیے ان کی اسی انداز میں تصدیق بھی کی گئی۔

﴿ وَأَنْزَلَ التَّوْراةَ وَالْإِنْجِيلَ ﴾

لغوی تحقیق: علامہ زمخشری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تورات اور انجیل عجمی الفاظ ہیں ان کے اشتقاق کی تحقیق فضول ہے[24] اور حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ نے اسے " أَنْجِيل " بفتح الہمزہ پڑھا ہے[25] جو اس کے عجمی ہونے کی واضح دلیل ہے کیونکہ کلام عرب میں شاید ہی کوئی لفظ "افعيل" کے وزن پر موجود ہو۔ اگرچہ یہ سب کچھ واضح ہے مگر پھر بھی اہل لغت کا کچھ کلام نقل کیا جاتا ہے:

بحث اول: تورات کا کیا معنی ہے؟

امام فراء رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تورات کا معنی روشنی اور نور ہے[26] کلام عرب میں آگ کے چمکنے اور ظاہر ہونے کو " وَرى الزند يري " بولا جاتا ہے اور " وريت بك زنادي " کا معنی ہے تیری وجہ سے مجھے خیر ملی۔ اور یہ لفظ قرآن کریم میں بھی آتا ہے ﴿ فَالْمُورِياتِ قَدْحا ﴾[27] اور تورات کو بھی حق ظاہر کرنے کی وجہ سے یہ نام دیا گیا جیسا کہ قرآن کریم میں ہے " اور ہم نے موسیٰ اور ہارون کو (ہدایت وگمراہی میں) فرق کر دینے والی اور (سرتاپا) روشنی اور نصیحت (کی کتاب) عطا کی "[28]۔

بحث دوم : تورات کیا صیغہ ہے؟

قول اول : امام فراء رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ توراۃ اصل میں '' **توریة** '' بفتح التاء و سکون الواؤ و فتح الراء والیاء بروزن '' **تفعلة** '' تھا مگر یاء متحرک ماقبل مفتوح ہونے کی وجہ سے الف سے بدل دیا گیا[29]۔

قول دوم : امام فراء فرماتے ہیں کہ یہ بھی ممکن ہے کہ یہ ''**توفیة اور توصیة**'' کی طرح '' **تفعلة** '' کے وزن پر '' **توریة** '' ہو[30] اور بنو طی کی لغت پر راء کے کسرہ کو فتح سے بدل دیا گیا ہو جیسا کہ '' **جاریة اور ناصیة**'' کو بنو طی '' **جاراۃ اور ناصاۃ** '' پڑھتے ہیں۔ شاعر کہتا ہے:

فما الدنیا بباقیة لحي ... وما حي علی الدنیا بباق [31]

نہ دنیا کسی زندہ کے لیے باقی ہے اور نہ ہی کوئی زندہ دنیا پر باقی ہے

قول سوم : امام خلیل نحوی رحمۃ اللہ علیہ اور بصری نحاۃ کے نزدیک امام فراء کے دونوں قول غلط ہیں[32] کیونکہ پہلے قول میں ''**تفعلة**'' کی بناء انتہائی قلیل اور شاذ و نادر ہوتی ہے اس کے برعکس '' **فوعلة**'' بہت زیادہ استعمال ہوتا ہے جیسے ''**صومعة، حوصلة اور دوسرة** '' اور اکثر پر محمول ہونے والا زیادہ درست ہوتا ہے اور امام فراء کا دوسرا قول بھی غلط ہے کیونکہ قرآن بنو طی کی زبان اور لغت میں نازل نہیں ہوا بلکہ اصل میں تورات '' **فعلة**'' کے وزن پر '' **وورية** '' ہے پہلی واؤ کو تاء سے بدل دیا گیا اور ایسا عموماً کیا جاتا ہے جیسے '' **تجاہ، تراث، تخمة اور تکلان**'' پھر یاء متحرک ماقبل مفتوح کو الف سے بدل دیا گیا توراۃ ہو گیا اور اسے اصل کی بنیاد پر یاء کے ساتھ لکھا جاتا ہے۔

بحث سوم : لفظ تورات کی قرأت

لفظ '' تورات '' میں دونوں قرأتیں امالہ اور تفخیم پڑھی گئی ہیں (امالہ تو واضح ہے اور) تفخیم کہ وجہ یہ ہے کہ اس میں راء کا تکرار ہے[33]۔

بحث : لفظ انجیل لغوی تحقیق

قول اول : امام زجاج رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ '' **نجل** '' بروزن افعیل بمعنی اصل ہے[34] کلام عرب میں ''**لعن اللہ ناجلیه** '' (اللہ اس کے والدین پر لعنت کرے) بولا جاتا ہے۔

قول دوم: '' **نجل** '' کا معنی نکالنا اور ظاہر کرنا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس کتاب کے ذریعے حق کو ظاہر اور واضح کیا کلام عرب میں '' : **نجلت الشيء** '' (میں نے چیز کو ظاہر کر دیا) '' **نجل البئر** '' (پانی کنویں سے نکل آیا) اور '' **قد استنجل الوادي** ''(وادی سے پانی بہہ نکلا) مستعمل ہے۔

قول سوم: ابو عمرو شیبانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ '' **تناجل**'' کا معنی تنازع کرنا ہے[35] کیونکہ ان لوگوں نے اس کتاب میں تنازع شروع کر دیا تھا۔

قول چہارم: '' نجل'' کا معنی چشمہ کی وسعت اور کشادگی ہے کیونکہ یہ وسیع، روشن اور نور ہے جو ان کو عطاء کیا گیا

کلام عرب میں ''طعنة نجلاء '' (کشادہ زخم کرنے والا تیر اور نیزہ) مستعمل ہے۔

مگر مجھے ان سب سے اختلاف ہے اور ان علماء اہل لغت پر تعجب ہوتا ہے جنہوں نے یہ فرض اور لازم کر رکھا ہے کہ ہر لفظ ضرور کسی دوسرے لفظ سے ماخوذ ہوگا اگر یہی بات ہے تو دور یا تسلسل لازم آئے گا اور یہ دونوں باطل ہیں۔ لہذا یہ ماننا پڑے گا کہ کچھ ایسے الفاظ ہیں جو وضع اصلی ہوں اور کسی سے مشتق نہ ہوں البتہ ان سے دوسرے الفاظ مشتق ہو سکتے ہوں اس صورت میں یہ بھی تو ممکن ہے کہ جسے اصل لفظ سمجھا جا رہا ہو وہ مشتق ہو اور اصل کوئی دوسرا لفظ ہو بلکہ یہ بھی تو ممکن ہے کہ جسے مشتق قرار دیا جا رہا ہو وہی اصل ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ اصل لفظ اتنا مشہور و معروف نہ ہو بلکہ غیر معروف ہو اور اس سے مشتق لفظ بہت ہی مشہور ہو اور اگر یہی صورت حال ہو کہ تورات کو اس کے ظاہر ہونے کی وجہ سے تورات اور انجیل کو اصل ہونے کی وجہ سے انجیل کہا جاتا ہو تو پھر ہر ظاہر چیز کو تورات اور اصل چیز کو انجیل کہا جائے گا اس طرح تو نئے نئے ظاہر ہونے والے واقعات کو تورات کہا جائے گا اور مٹی کو انجیل کہا جائے گا کیونکہ یہ ہر برتن کا اصل ہے اور انگوٹھی کے اصل سونا اور چاندی اور کپڑے کے اصل سوت دھاگہ کو بھی انجیل کہا جائے گا حالانکہ ایسا قطعا نہیں ہے اس لیے یہ بات انتہائی اہم اور ضروری ہے کہ ان الفاظ کی اصل اور وضع کو مد نظر رکھا جائے کہ اہل کلام نے ان الفاظ کو کن معانی کے لیے وضع کیا ہے جب آخر میں تھک ہار کر اصل وضع کی طرف رجوع کرنا ہی ہے تو کیوں نہ آغاز اور شروع ہی سے اسے اختیار کرتے ہوئے اپنی جان اور عقل کو (فضول کھپانے سے) آرام و سکون پہنچائیں اس موقع پر بھی حقیقت یہی ہے کہ یہ دونوں الفاظ تورات اور انجیل عجمی ہیں ایک عبرانی تو دوسرا سریانی ہے اب یہ عقل مند کو زیب نہیں دیتا کہ ان عجمی الفاظ کو کلام عرب کے اصول و قواعد اور اوزان پر منطبق کرتا پھرے لہذا اس قسم کی مباحث سے دور رہنا ہی بہتر ہے۔

مِنْ قَبْلُ هُدىً لِلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ (4)

ترجمہ: (یعنی) لوگوں کی ہدایت کے لئے (تورات اور انجیل اتاری) اور پھر (قرآن جو حق اور باطل کو (الگ الگ کر دینے والا (ہے) نازل کیا، جو لوگ خدا کی آیتوں سے انکار کرتے ہیں ان کو سخت عذاب ہوگا، اور خدا زبردست (اور بدلہ) لینے والا ہے۔

قرآن کریم کے نزول سے پہلے ہی تورات اور انجیل نازل ہوئیں اور ان کے بارے میں اعلان کیا گیا کہ یہ لوگوں کہ ہدایت کا ذریعہ ہیں علامہ کعبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ آیت اس بات کی دلیل ہے کہ ان لوگوں کا دعوی غلط ہے جو یہ کہتے ہیں کہ قرآن کریم کافروں کے لیے پیچیدہ اور مشکل ہے اور وہ از خود اس سے ہدایت حاصل نہیں کر سکتے اور آیت قرآن ﴿ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى ﴾ [36] میں مجازی معنی مراد کہ کفار نے نزول قرآن پر غفلت اور جہالت ہی کو اپنی مرضی سے اختیار کیے رکھا جیسا کہ آیت ﴿ فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَاراً ﴾ [37] میں مجازی معنی مراد ہے کہ وہ میری دعوت سے جان بوجھ کر بھاگتے ہیں۔

﴿ هُدىً لِلنَّاسِ ﴾اس میں دو احتمال ہیں:

احتمال اول: یہ تورات اور انجیل کی صفت بیان کی گئی ہے اس صورت میں قرآن کی صفت صرف ''حق'' ہو گی اور یہ دونوں صفات تقریباً ایک جیسی ہی ہیں۔

سوال: سورہ بقرہ میں قرآن کو بھی ﴿ هَدًى لِلْمُتَّقِينَ ﴾ کہا گیا تھا یہاں ایسا کیوں نہیں ہے؟

جواب: میرے ذہن میں اس کا یہ جواب آیا ہے کہ سورہ بقرہ میں بتایا گیا کہ اس سے متقین لوگ ہی فائدہ اٹھائیں گے دوسرے لوگوں کے لیے ہدایت نہیں ہے اور یہاں اہل نجران سے مناظرہ جاری ہے جو کہ قرآن کریم کو ہدایت نہیں مانتے اس لیے یہاں قرآن کریم کے ہدایت ہونے کا ذکر نہیں کیا گیا بلکہ اتنا کہہ دیا کہ قرآن حق ہے خواہ یہ لوگ مانیں یا نہ مانیں لیکن چونکہ تورات و انجیل پر ان کا اعتقاد تھا اور ان پر عمل کے مدعی بھی تھے اس لیے انہیں ہدایت کہا۔

احتمال دوم[38]: اکثر مفسرین کے نزدیک ''ھدی'' تینوں کتابوں کی صفت ہے۔

﴿ وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ ﴾اس میں متعدد اقوال ہیں:

قول اول: اس سے مراد زبور ہے[39] جیسا کہ قرآن میں ہے'' اور داؤد کو ہم نے زبور بھی عنایت کی تھی''[40]

قول دوم: اس سے مراد قرآن کریم ہے[41] اور عظمت کی وجہ اور حق و باطل میں فرق کرنے کی وجہ سے اسے دوبارہ ذکر کیا گیا یا اس کا ذکر دوبارہ اس لیے کیا گیا کہ یہ تورات و انجیل کے بعد نازل ہوا ہے اور یہود و نصاریٰ کے اختلافات میں حق و باطل کا فرق کرنے والا ہے اس صورت میں تکرار بھی نہ ہو گا۔

قول سوم: اکثرین مفسرین کے نزدیک اللہ تعالیٰ نے تینوں کتابوں کو ہدایت اور دلیل قرار دیا ہے جو حلال و حرام اور شریعت کو واضح کرتی ہیں[42] گویا یہ کلام ان کتابوں کی عقلی اور شرعی حیثیت واضح کرتی ہے۔

مگر مجھے ان سارے تفسیری اقوال سے اختلاف ہے کیونکہ زبور میں احکام و مسائل کا ذکر ہی نہیں اس میں تو صرف وعظ و نصائح ہیں اور اس کو قرآن کریم پر بھی محمول کرنا درست نہیں ہے کیونکہ ﴿ وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ ﴾ میں واؤ عاطفہ ہے اور معطوف علیہ معطوف کا غیر ہوتا ہے اور اس سے پہلے قرآن کریم کا ذکر بھی ہو چکا ہے لہذا یہ لازمی طور پر اس کا غیر ہو گا اور قول سوم بھی درست نہیں کیونکہ اگر ''فرقان'' کو ان تینوں کتابوں کی صفت قرار دیا جائے تو اس کا موصوف پر عطف کرنا لازم آتا ہے جو اگرچہ شاذ و نادر طور پر شعراء کے کلام میں تو کہیں موجود تو ہو سکتا ہے مگر درجہ فصاحت اور بلاغت سے انتہائی فروتر ہے جو کہ کلام خداوندی سے قطعاً مناسب نہیں ہے۔

قول چہارم: میرے نزدیک ان سے مراد معجزات ہیں جو ان کتابوں کے ساتھ انبیاء کرام کو ملے تاکہ ان کتابوں کی حقانیت واضح ہو اور دیگر جھوٹے لوگوں سے امتیاز ہو یہی فرقان اور فیصلہ کن ہیں کہ یہ کلام خداوندی ہے اور کوئی بھی دوسری کتاب اس کی نظیر پیش نہیں کر سکتی یہ تفسیر اگرچہ کسی مفسر نے بیان نہیں کی مگر قرآنی آیات کا وہ مطلب جو معنی کی قوت، الفاظ کی بناوٹ اور جملہ کی ترتیب اور ساخت کے منافی ہو (کم از کم میرے لیے) قابل قبول نہیں ہے۔

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ ﴾

ربط آیات : اللہ تعالیٰ نے چند الفاظ میں معرفت الہیہ اور رسالت وغیرہ بیان کر دیے اب ان کے بعد ان دلائل واضحہ کے باوجود انکار کرنے والوں کو ڈانٹ اور تنبیہ کی جارہی ہے۔ بعض مفسرین نے اس آیت سے عیسائی مراد لیے ہیں اور شان نزول کی وجہ عام الفاظ کو خاص کیا ہے لیکن محققین مفسرین کے نزدیک مخصوص واقعات کی وجہ سے الفاظ کے عموم پر کوئی اثر نہیں پڑتا یہ حکم تمام منکرین کے لیے ہے۔

''عَزیز''اس غالب کو کہا جاتا ہے جس پر کوئی غالب نہ آسکے ''انتقام'' بدلے کو کہتے ہیں کلام عرب میں ''انتقم منه انتقاما ''(اس سے بدلا لیا) مستعمل ہے۔ اور امام لیث رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ '' لم أرض عنه حتى نقمت منه وانتقمت''کا معنی یہ ہوتا ہے کہ میں نے اس کے کیے کا مزا چکھا دیا[43] اور ''عَزِیز'' سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ وہ انتقام پر غالب اور قادر بھی ہے اور ''ذُو انْتِقام''اس طرف اشارہ ہے کہ وہ انتقام لیتا بھی ہے۔

﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ (5) هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (6) ﴾

ترجمہ : خدا (ایسا خبیر وبصیر ہے کہ) کوئی چیز اس سے پوشیدہ نہیں نہ زمین میں نہ آسمان میں وہی تو ہے جو (ماں کے پیٹ) جیسی چاہتا ہے تمہاری صورتیں بناتا ہے اس غالب حکمت والے کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں۔

اس آیت میں متعدد احتمالات ہیں:

احتمال اول: اللہ تعالیٰ نے اپنی صفت قیوم کا ذکر کیا ہے کہ وہ اپنی تمام مخلوقات کی تمام مہمات اور مسائل کا نگران اور منتظم ہے اور یہ تب ہی ممکن ہے جب وہ ان کی تمام حاجات کی مکمل کیفیات اور ضروریات کو جانتا ہو اور پھر ان کے پورا کرنے پر قادر بھی ہو تو ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ ﴾ سے اس ذات کے کمال علم کی طرف اشارہ ہے کہ وہ تمام تر مخلوقات کا عالم ہے اس صورت میں وہ لامحالہ ان تمام مخلوقات کے مسائل اور ان کی ضروریات کو بھی جانتا ہوگا جسے مانگنے والوں کے سوالات مصروف و مشغول نہ کر پاتے ہوں اور نہ ہی وہ بے شمار مانگنے والوں کے بے شمار سوالوں میں الجھ سکتا ہو۔

﴿ هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ ﴾ اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ چونکہ وہ تمام ممکنات پر قادر ہے اس لیے وہ تمام مخلوقات کی تمام ضروریات پوری کرنے پر قادر ہے ان دونوں صفات کی موجودگی سے اس کے '' قائم بالقسط اور قائم بجميع الممكنات والكائنات'' ہونے کا ظہور ہوتا ہے۔

فائدہ : چونکہ آیت ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ ﴾ میں کمال علم کی طرف اشارہ ہے اور اس کے عالم ہونے کا ثبوت اس کا ''سمیع '' (سننے والا) ہونا نہیں کیونکہ سنی ہوئی بات کی صحت کی پہچان علم ہی کی ذریعے سے ہوتی ہے بلکہ علم خداوندی کا ثبوت دلیل عقلی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے تمام اعمال اور افعال مستحکم اور مضبوط بنیادوں پر استوار ہیں اور ہر مستحکم اور مضبوط کام اس کے کاریگر کے عالم اور ماہر ہونے کی دلیل ہوتا ہے

اس لیے اس مقام پر جوں ہی آیت ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ ﴾ سے خدا تعالیٰ کے جملہ معلومات کے عالم ہونے کا دعویٰ کیا گیا فوراً اس کے بعد دلیل عقلی بھی پیش کر دی کہ خدا تعالیٰ رحم مادر کے اندھیروں میں عجیب و غریب نقش و نگار بناتے ہیں اور مختلف اشکال، صورتوں اور صفات کے حامل مختلف اعضاء جیسے سخت ہڈیاں، نرم ہڈیاں، اعصاب، شریانیں اور رگیں وغیرہ انتہائی خوبصورت، منظم اور بہترین انداز سے ترکیب و تالیف کرتے ہیں اور یہ اس کے کمال قدرت کی دلیل ہے کہ ایک ہی طرح کے قطرہ نطفہ سے ان مختلف اشکال، طبائع اور رنگ کے حامل اعضاء کو تخلیق کیا اور اس کے عالم ہونے کی دلیل یہ بھی ہے کہ اس طرح کے مضبوط اور مستحکم کارنمایاں علم کے بغیر سرانجام ہی نہیں پا سکتے گویا آیت ﴿ هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ ﴾ خدا تعالیٰ کے قادر علی الممکنات کی دلیل ہے جیسے اس سے پہلے آیت ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ ﴾ عالم جمیع المعلومات کی دلیل تھی.

ان دونوں امور و صفات کے تعین سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ خدا تعالیٰ ہی جمیع محدثات اور ممکنات کے قیوم اور نگران بھی ہیں اور ایک انداز سے ''**الحی القیوم**'' کے مسائل کو دوبارہ ذہن نشین کر دیا گیا یہاں جتنا بھی غور و فکر کیا جائے تو واضح ہوتا جائے گا کہ کلمات اور جملوں کی اس ترتیب سے کوئی بھی انداز زیادہ بہتر اور مؤثر نہیں ہو سکتا تھا۔

احتمال دوم : ان آیات کو ان کے شان نزول کے تحت سمجھا جائے وہ یہ کہ عیسائیوں نے الوہیت عیسیٰ علیہ السلام کا دعویٰ کیا اور اس کے ثبوت میں دو قسم کے دلائل پیش کیے مشاہداتی دلائل اور الزامی دلائل

جب اس موقع پر الوہیت عیسیٰ علیہ السلام اور تثلیث کا '' **الحی القیوم** '' سے باطل کر دیا گیا (کہ معبود تو وہ ہوتا ہے جو حی اور قیوم بھی ہو اور عیسیٰ علیہ السلام حی و قیوم تو نہ تھے) تو ان کے ان دونوں دلائل کا جواب بھی دیدیا۔

پہلی مشاہداتی دلیل اور اس کا جواب : حضرت عیسیٰ علیہ السلام بھی صاحب علم تھے اور وہ بھی ہر طرح کی غیب کی خبریں بتاتے تھے حتیٰ کہ گھر میں کیا کھایا اور کیا کام کیا بھی بتا دیتے تھے یہ ان کے عالم ہونے کی دلیل ہے۔

اس کا جواب آیت ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ ﴾ سے دیا گیا کہ چند غیب کی باتیں جان لینے سے معبود نہیں بن جاتا کیونکہ اس میں یہ بھی احتمال ہوتا ہے کہ اس کو وحی وغیرہ ذرائع سے اس کا علم ہو گیا ہو بلکہ تمام غیبی امور کا احاطہ نہ کر سکنا اس بات کی قطعی دلیل ہے کہ وہ معبود نہیں ہو سکتا کیونکہ معبود تو وہی ہو سکتا ہے جس پر زمین و آسمان کا کوئی ایک ذرہ بھی پوشیدہ نہ ہو اور معبود ہی تو خالق ہوتا ہے اور خالق کے لیے تمام مخلوقات کا علم لازمی ہے اور یہ بات بھی واضح اور قطعی ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام ہر قسم کے غیب کے عالم نہ تھے کیونکہ بقول نصاریٰ انہوں نے صلیب دیئے جانے سے قبل کافی جزع و فزع، عاجزی اور فریاد کی تھی جو اس بات کی دلیل ہے کہ وہ عالم غیب نہ تھے ورنہ انہیں پہلے ہی معلوم ہو جاتا کہ دشمن انہیں گرفتار کر کے سولی پر لٹکائیں گے اس سے اذیت اور تکلیف بھی ہو گی وہ دشمنوں سے چھپتے پھرتے اور نہ ہی جان بخشی کی کوششیں کرتے۔

جب حضرت عیسیٰ علیہ السلام یہ سب کچھ جان نہ پائے تو یہ ثابت ہو گیا کہ وہ جملہ معلومات اور مغیبات کے

عالم نہ تھے اور معبود سے تو زمین و آسمان کی کوئی چیز مخفی نہیں رہ سکتی لہذا حضرت عیسیٰ علیہ السلام خدا نہ تھے اور یہ بھی واضح ہو گیا کہ بعض غیبی باتوں کا علم ہونا معبود اور خدا ہونے کی دلیل نہیں ہو سکتا جب کہ صرف چند امور کا نہ جان سکنا اس بات کی دلیل قطعی ہے کہ وہ معبود نہ تھے۔

دوسری مشاہداتی دلیل اور اس کا جواب : عیسیٰ علیہ السلام نہ صرف مردوں کو زندہ کرتے اندھوں اور کوڑھوں کو شفا دیتے بلکہ مٹی کے پرندے بنا کر ان میں پھونک مار کر زندگی بھی دیتے تھے یہ ان کی قدرت کی دلیل ہے۔

اس کا جواب آیت ﴿ هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحامِ كَيْفَ يَشاءُ ﴾ دیا گیا کہ بعض مواقع پر (کسی کے ہاتھ پر) حیات و موت کے واقعات پیش آجانا معبود بن جانے کی دلیل نہیں بن سکتے کیونکہ اس میں معجزہ اور نبی کے لیے اضافی اکرام اور اعزاز کا بھی احتمال ہوتا ہے مگر کسی بھی ایک موقع پر اس پر قادر نہ ہو سکنا اس کے معبود نہ ہو سکنے کی دلیل قطعی قرار پائے گا اور معبود حقیقی تو وہی ہو سکتا ہے جو شکم مادر میں نطفے کے حقیر قطرے پر عجیب عظیم نقش و نگار تک بنا دے اور یہ بات تاریخ کا حصہ ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو اس انداز سے حیات و موت پر قدرت حاصل نہ تھی ورنہ ان کے دشمن ان کے قتل پر قادر ہی نہ ہو سکتے تھے بلکہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی جگہ ان کی شامت آجاتی۔ گویا چند صورتوں میں اور چند مواقع پر زندہ کرنے کے واقعات پیش آجانا خدا بن جانے کی دلیل نہیں ہیں البتہ کسی ایک بھی موقع پر اس کی قدرت نہ ہونا معبود نہ ہونے کی مستحکم اور قطعی دلیل ہو گی (44)

عیسائیوں کے الزامی دلائل کا جواب

پہلی الزامی دلیل اور اس کا جواب : حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے والد نہیں تھے اور اسے مسلمان بھی تسلیم کرتے ہیں تو لازماً ان کا باپ اللہ تعالیٰ ہو گا (کیونکہ باپ کے بغیر تو پیدا ہی نہیں ہو سکتا) اس کا جواب آیت ﴿ هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحامِ كَيْفَ يَشاءُ ﴾ سے دیا گیا کہ شکم مادر میں تصویر خدا تعالیٰ بناتے ہیں اس کی اپنی مرضی ہے کسی کی تصویر اس کے باپ کے نطفے پر بنائے یا اس کے بغیر ہی بنا دے۔

دوسری الزامی دلیل اور اس کا جواب : حضرت عیسیٰ علیہ السلام روح اللہ ہیں اور اسے مسلمان بھی تسلیم کرتے ہیں جو اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے بیٹے ہیں اس کا جواب آیت ﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتابَ مِنْهُ آياتٌ مُحْكَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتابِ وَأُخَرُ مُتَشابِهاتٌ ﴾ سے دیا کہ یہ الزام لفظی ہے کیونکہ الفاظ کے معنی حقیقی کے علاوہ معنی مجازی بھی ہوتے ہیں اور جب بھی کسی لفظ کا ظاہری معنی دلیل عقلی کے مخالف ہو تو وہ متشابہات میں ہونے کی وجہ سے قابل توجیہ ہوتا ہو متشابہات میں ہونے کی وجہ سے قابل توجیہ ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ الحی القیوم سے بتایا گیا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام خدا ہیں اور نہ ہی خدا کے بیٹے ہیں اور آیت ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلا فِي السَّماءِ ﴾ سے عیسائیوں کی پہلی دلیل (عیسیٰ علیہ السلام کے عالم غیب ہونے) کا جواب دیا گیا اور آیت ﴿ هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحامِ كَيْفَ يَشاءُ ﴾

عیسائیوں کی دوسری دلیل (عیسیٰ علیہ السلام کے مردوں کو زندہ کرنے کی قدرت رکھنے اور بغیر باپ پیدا ہونے کی وجہ سے خدا تعالیٰ کے بیٹا ہونے) کا جواب دیا گیا اور آیت ﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ﴾ سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے روح اللہ کہے جانے سے ان کے ابن اللہ (خدا کا بیٹا) ہونے کے استدلال کا جواب دیا گیا گویا یہ آیت عیسائیوں کے ہر استدلال، شبہے اور اعتراض کا جواب ہے۔ میں نے جو یہاں اختصار سے خلاصہ ذکر کر دیا ہے وہ متکلمین کی لمبی چوڑی تفاصیل سے زیادہ جامع، مفید اور بہتر ہے اس لیے اسے یہاں نقل نہیں کیا جاتا جسے زیادہ شوق ہو وہ ان کی کتب کا مطالعہ کر لے۔

﴿ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ عیسائیوں کو مکمل جوابات دینے کے بعد ایک بار پھر بطور تنبیہ اور ان کے تثلیث کے قول کی تردید کرتے ہوئے دعویٰ توحید دہرا دیا اس میں ''عَزِيز'' کمال قدرت اور ''حَكِيم'' کمال علم کی طرف اشارہ ہے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی طرح بعض غیبی باتوں کی اطلاع اور بعض امور کی قدرت سے خدا نہیں بن جاتا کیونکہ اس کے لیے کامل قدرت یعنی عزیز اور کامل علم یعنی حکیم کا ہونا لازمی ہے۔

﴿ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ ﴾

سوال : یہاں ﴿ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ ﴾ کیوں لایا گیا اس کے بغیر جملہ زیادہ بلیغ ہو جاتا۔

جواب : اس سے بندوں کو اس کے کمال علم کا سمجھانا مقصود ہے اور اس کے لیے زمین و آسمان کا ذکر زیادہ مؤثر ہے کیونکہ ان کی وسعت بدیہی ہے انسانی حس اس کا بخوبی ادراک کرتی ہے جس سے عقل انسانی کو عظمت خداوندی کی معرفت میں آسانی ہو گی کیونکہ جب بھی انسانی حواس عقل انسانی کے ممد و معاون ہوں تو کمال فہم و ادراک حاصل ہوتا ہے چونکہ یہاں پیچیدہ مسائل بیان کیے گئے ہیں اس لیے ان کی مثالوں سے وضاحت کی گئی ہے کیونکہ مثال سے کوئی بھی مسئلہ واضح ہو جاتا ہے۔

﴿ هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ ﴾ علامہ واحدی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تصویر کا معنی کسی چیز کی شکل اور صورت بنانا اور صورت مختلف اجزاء کو ملانے اور جوڑنے سے پیدا ہونے والی ہیئت اور حالت کو کہتے ہیں[45] تصویر اصل میں ''صَارَ يَصُورُ'' بمعنی مائل ہونے سے ہے کیونکہ یہ بھی اپنے والدین کی شکل کی طرف مائل ہوتی ہے اس بارے میں مزید تفصیل آیت ﴿ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ﴾[46] کے تحت بیان کر دی گئی ہے۔

﴿ الْأَرْحَامِ ﴾ ''ارحام'' رحم کی جمع ہے اور اس کا اصل رحمۃ ہے چونکہ بطن مادر میں شراکت رحمت شفقت اور ہمدردی کا سبب اور موجب ہے اس لیے اس عضو کا نام ہی رحم رکھ دیا۔

﴿هُوَالَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَتَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّااللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَاوَمَا يَذَّكَّرُإِلَّا أُولُوا

الْأَلْبَابِ ﴾

ترجمہ : وہی تو ہے جس نے تم پر کتاب نازل کی جس کی بعض آیتیں محکم ہیں اور وہی اصل کتاب ہیں اور بعض متشابہ ہیں، تو جن لوگوں کے دلوں میں کجی ہے وہ متشابہات کا اتباع کرتے ہیں تاکہ فتنہ برپا کریں اور مراد اصلی کا پتہ لگائیں حالانکہ مراد اصلی خدا کے سوا کوئی نہیں جانتا۔ اور جو لوگ علم میں دستگاہ کامل رکھتے ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ ہم ان پر ایمان لائے۔ یہ سب ہمارے پروردگا کی طرف سے ہیں اور نصیحت تو عقل مند ہی قبول کرتے ہیں۔

ربط آیات : آیت ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ ﴾ میں دو احتمالوں کا ذکر کیا گیا تھا کہ یا تو یہ " قیوم " کی وضاحت اور تشریح ہے یا پھر عیسائیوں کے شبہات کا جواب ہے۔

پہلے احتمالی معنی مراد لینے کی صورت میں ربط یوں ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے بیان کر دیا تھا کہ وہ قیوم اور قائم ہے یعنی مخلوقات کے مفادات کا اور ان کی مصلحتوں کا محافظ اور نگران ہے اور مخلوق کے مفادات دو قسم کے ہوتے ہیں: جسمانی مفادات اور روحانی مفادات ۔ جسمانی مفادات میں سب سے اہم ترین امر بدن انسانی کی مناسب ترکیب و ساخت، حسین و جمیل شکل و صورت اور اعلیٰ و مکمل مزاج کا حامل ہونا ہے اسی کو آیت ﴿ هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ ﴾ میں بیان کیا گیا ہے اور روحانی مفادات و مصالح میں اہم ترین چیز علم ہے جس کی بدولت روح ایک صیقل شدہ آئینے کی طرح تمام موجودات کی تجلی سے بہرہ ور ہو سکتا ہے اور اسی کو آیت ﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ ﴾ میں بیان کیا گیا ہے۔

دوسرے احتمالی معنی مراد ہونے کی صورت میں ربط اس طرح ہوگا کہ عیسائیوں نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں قرآن میں بیان کردہ صفت روح اللہ اور کلمۃ اللہ الوہیت کا استدلال کیا اس پر اس آیت میں اس کی وضاحت کی گئی کہ قرآن میں محکم آیات کے علاوہ متشابہ آیات بھی ہیں جن سے استدلال کرنا جائز نہیں یہ انداز ترتیب انتہائی موزوں اور بے مثل ہے۔

مسئلہ: آیات کی تین قسمیں ہیں:

پہلی قسم : مکمل طور پر محکم آیات جیسے ﴿ الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ ﴾[47] اور ﴿الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ﴾[48] ان میں محکم کا معنی یہ ہے ایسا حق کلام جس کے الفاظ فصیح، معانی صاف اور صریح ہوں اور کوئی جملہ اور کلام قرآن کریم سے فصاحت و بلاغت اور قوت معنی میں افضل ہو سکتا ہے اور نہ ہی اس کے مساوی ہو سکتا ہے کلام عرب میں مضبوط عمارت اور مستحکم اور ناقابل فسخ معاہدے کو محکم بولا جاتا ہے۔

دوسری قسم : مکمل طور پر متشابہ آیات جیسا کہ قرآن میں ہے ﴿كِتَاباً مُتَشَابِهاً مَثَانِيَ ﴾[49] کہ اس قرآن کی آیات ایک دوسری سے حسن میں متشابہ ہیں اور ایک دوسری کی تصدیق کرتی ہیں جیسا کہ دوسری جگہ ارشاد ہے " اگر یہ خدا کے سوا کسی اور کا (کلام) ہوتا تو اس میں (بہت سا) اختلاف پاتے "[50] یعنی وہ کلام درجہ فصاحت و بلاغت سے محروم ہونے کے علاوہ ایک دوسری کی ضد ہوتا۔

تیسری قسم : بعض آیات محکم اور بعض آیات متشابہ جیسا کہ زیر بحث آیت ہے۔

محکم و متشابہ کی لغوی تحقیق: کلام عرب میں ''حَاکَمت وحکمت وأحکمت'' میں رد کرنے اور منع کرنے کے معنی میں مستعمل ہے اور ''حاکم'' بھی ظالم کو رد کرتا ہے اور گھوڑے کی لگام کو بھی اسے مضطرب ہونے سے بچانے کی وجہ سے ''حکمة اللجام''کہا جاتا ہے اور روایت نخعی میں ''أحکم الیتیم کما تحکم ولدك[51] ''میں ''حکم''کا معنی'' یتیم کو بگڑنے اور نافرمان ہونے سے بچانا'' ہے اور حضرت جریر رحمۃاللہ علیہ کے قول'' أحکموا سفهاءکم[52]''کا معنی ہے کہ اپنے بے وقوف لوگوں کو روک کر رکھو اور'' بناء محکم'' اس مضبوط اور مستحکم عمارت اور قلعے کو کہا جاتا ہے جو کسی بھی دشمن کی چھیڑ چھاڑ اور دخل اندازی سے منع کرتی ہے اور غیر مناسب امور سے منع کرنے کی وجہ سے دانش مندی کو'' حکمت '' کہا جاتا ہے۔

اور متشابہ کا معنی ہے کوئی دو اشیاء باہمی طور پر شکل و صورت میں اس قدر ملتی ہوں کہ ان میں امتیاز اور فرق مشکل ہو جائے جیسا کہ قرآن کریم میں ہے'' کیونکہ بہت سے بیل ہمیں ایک دوسرے کے مشابہ معلوم ہوتے ہیں ''[53] اور جنت کے پھلوں کے بارے میں کہا گیا'' اور ان کو ایک دوسرے کے ہم شکل میوے دیئے جائیں گے ''[54] اور ایک دوسری جگہ ارشاد ہے'' ان لوگوں کے دل آپس میں ملتے جلتے ہیں''[55] اور کلام عرب میں کسی معاملے میں پہچان نہ کر سکنے پر'' اشتبه علي الأمر '' بولا جاتا ہے اور جیسے کوڑے رکھنے والوں کو'' اصحاب شبہ'' کہا جاتا ہے اور فرمان نبوی ﷺ ہے کہ'' حلال و حرام تو واضح ہیں مگر ان کے درمیان متشابہ امور بھی ہیں'' چونکہ متشابہ اشیاء کی پہچان میں انسان کو دقت پیش آتی ہے اس لیے ہر ایسی چیز کے سبب کو مسبب پر اطلاق کرتے ہوئے متشابہ کہا جاتا ہے جیسا کہ ہر پیچیدہ چیز کو اس کی نامانوس شکل و صورت کی وجہ سے (چونکہ اس سے قبل واسطہ نہ تھا) مشکل کہا جاتا ہے کیونکہ اس نے نئی شکل اختیار کر لی ہے (جو کہ غیر مانوس اور ناقابل فہم ہے) پھر ہر پیچیدہ اور دشوار چیز کو مشکل کہا جانے لگا اگرچہ اب اس کی صورت نامانوس اور نئی نہ بھی ہو۔

اور متشابہ کا یہ معنی بھی ہو سکتا ہے کہ پتہ نہ چل سکے کہ حق اور سچ کیا ہے درست اور غلط کیا ہے اور عقلی طور پر اس کا ثبوت اور عدم ثبوت یکساں ہو جس کی وجہ سے اس کی تمیز نہ ہو پائے اور نہ ہی کسی ایک جانب رجحان ہو سکے اسی لیے نامعلوم کو بھی متشابہ کہا جاتا ہے۔

محکم اور متشابہ کی اصطلاحی تعریف :

محققین حضرات نے کافی تفصیل کی ہے مگر یہاں اس کا خلاصہ ذکر کیا جاتا ہے جو درج ذیل ہے: لفظ جس معنٰی کے لیے وضع (بنایا گیا) کیا گیا ہو اگر وہ اسی کے لیے خاص ہو اور اس میں کسی دوسرے معنٰی کا احتمال نہ ہو تو اسے نص کہتے ہیں اور اگر اس میں دوسرے معنٰی کا بھی احتمال ہو تو اس کی پھر دو صورتیں ممکن ہیں اگر ایک معنی میں راجح اور غالب ہو تو اسے ظاہر کہا جاتا ہے اور دوسرا معنی جو مرجوح ہو گا اسے مؤول کہا جائے گا اور اگر کوئی معنی راجح ہی نہ ہو اور دونوں معنوں میں مشترک اور مساوی طور پر اس لفظ کا اطلاق ہو تو اسے مشترک کہا جائے گا مگر ان کا معنی واضح نہ ہونے کی وجہ

سے انہیں مجمل بھی کہا جائے گا۔

اس سے واضح ہوا کہ لفظ کی درج ذیل اقسام ہیں نص، ظاہر، مؤول، مشترک اور مجمل ان میں سے نص اور ظاہر مفید استدلال اور قابل ترجیح ہیں البتہ ان میں اتنا فرق ہے کہ نص کی ترجیح کلیۃ مانع عن الغیر (کسی بھی دوسرے مطلب کے احتمال سے محفوظ) ہے جب کہ ظاہر کی ترجیح مانع عن الغیر نہیں ہے ان دونوں کی قدر مشترک کو محکم کہا جاتا ہے اور مجمل اور مؤول الفاظ کی اپنے معنٰی پر دلالت واضح نہیں مگر ان میں باہمی فرق یہ ہے کہ مجمل لفظ کی دلالت اگرچہ راجح نہیں لیکن مرجوح بھی نہیں جب کہ مؤول لفظ کی اپنے معنٰی پر دلالت غیر راجح ہونے کے ساتھ ساتھ مرجوح بھی ہے ان دونوں کی باہمی قدر مشترک کو متشابہ کہا جاتا ہے کیونکہ دونوں اقسام میں معنی اور مطلب سمجھ نہیں آتا اور یہ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے کہ متشابہ کا اطلاق غیر معلوم چیز پر اطلاق السبب علی المسبب ہے کیونکہ نہ جاننے والے کے ذہن میں نفی اور اثبات متشابہ ہیں یا بالفاظ دیگر اس مشابہت ہی کی وجہ سے لفظ کا معنی نامعلوم ہو گیا۔

اور اگر ایک لفظ کے دونوں معنوں کا مساوی احتمال ہونے سے ذہن توقف کرنے پر مجبور ہو جاتا ہو جیسے "قرء" کے معنٰی حیض اور طہر مساوی ہیں اور اس وقت شدید مشکل پیش آجاتی ہے جب کسی لفظ کا ایک معنی راجح اور دوسرا مرجوح ہو اور معنی راجح باطل اور معنی مرجوح حق ہو جائے جیسا کہ آیت ﴿ وَإِذا أَرَدْنا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنا مُتْرَفِيها فَفَسَقُوا فِيها فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ [56]﴾ سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ خود لوگوں کو گناہ کا حکم دیتے ہیں جب کہ قول محکم یہ ہے کہ کفار کے قول﴿ وَإِذا فَعَلُوا فاحِشَةً قالُوا وَجَدْنا عَلَيْها آباءَنا وَاللَّهُ أَمَرَنا بِها [57]﴾ (اور جب کوئی اور بے حیائی کا کام کرتے ہیں تو کہتے ہیں کہ ہم نے بزرگوں کو اسی طرح کرتے دیکھا ہے اور خدا نے بھی ہم کو یہی حکم دیا ہے) کے جواب اور تردید میں اللہ تعالیٰ کا واضح فرمان ہے﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشاءِ [58]﴾(کہہ دو کہ خدا بے حیائی کے کام کرنیکا حکم ہر گز نہیں دیتا۔) اسی طرح آیت ﴿ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ [59]﴾ میں نسیان کے راجح معنی (بھولنے) کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہو رہی ہے جب کہ اس لفظ کا مرجوح معنی ترک کرنا ہے اور یہاں بھی راجح معنی باطل اور مرجوح معنی درست ہو رہا ہے جب کہ اس بارے میں محکم آیات یہ ہیں ﴿ وَما كانَ رَبُّكَ نَسِيًّا [60]﴾ ﴿ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلا يَنْسى [61]﴾ جن سے معلوم ہوتا ہے کہ نسیان کی نسبت خدا تعالیٰ کی طرف ہو ہی نہیں سکتی۔

یہ ایک اہم مقام ہے جہاں ہر فرقہ اپنے دلائل کو محکم اور فریق مخالف کے دلائل کو متشابہ قرار دیتا ہے چنانچہ معتزلہ آیت "جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کافر رہے"[62] کو محکم اور آیت "اور تم کچھ نہیں چاہ سکتے مگر وہی جو خدائے رب العلمین چاہے" [63] کو متشابہ قرار دیتے ہیں چونکہ یہ (اپنی اغراض کے لیے خود ساختہ) فراموشی اور غفلت تو سب کچھ تلپٹ کر جائے گی اس لیے اس کے کچھ قواعد اور قوانین ضروری ہیں جو پیش کیے جا رہے ہیں۔

قاعدہ : اگر کسی لفظ کے دو معنی ہوں ان میں سے ایک راجح اور دوسرا مرجوح ہو اور معنی مرجوح کو مراد نہ لیا جا سکے تو یہ معنی راجح ہی محکم ہے اور اگر راجح معنی مراد نہ لیا جا سکے صرف مرجوح ہی مراد ہو سکتا ہو تو یہ متشابہ ہو گا اور کسی

بھی لفظ کے راجح معنیٰ کو ترک کر کے مرجوح معنی مراد لینے کے لیے ایک واضح دلیل لفظی یا دلیل عقلی درکار ہو گی۔

دلیل لفظی کی تفصیل : اگر دونوں لفظی دلیلوں میں تعارض پیدا ہو جائے تو ان میں سے کسی بھی ایک لفظ کے ظاہری معنی کو کو دوسرے لفظ کے ظاہری معنی پر ترجیح نہیں دی جاسکتی۔

اعتراض : اگر ان میں سے ایک کی دلالت قطعی اور دوسرے کی قطعی نہ ہو تو اس صورت میں ترجیح کیوں نہیں دی جاسکتی؟ یا دوسری صورت یہ کہ دونوں ہی راجح ہوں مگر ان میں سے ایک زیادہ راجح ہو

جواب: یہ قابل تسلیم ہی نہیں کیونکہ پہلی بات یہ ہے کہ لفظی دلائل کبھی بھی قطعی نہیں ہوتے کیونکہ ہر دلیل لفظی نقل لغت پر موقوف ہے اور لغت میں تو مختلف اندازاور وجوہات مثلا نحوی اور صرفی تراکیب کے فرق اور حقیقی و مجازی معانی کے اختلاف کے علاوہ مشترکہ معانی کی تخصیص و تعمیم ،اضمار اور عدم اضمار اور عقلی و نقلی کے معارضات کا وجود اور عدم وجود، معانی مظنونہ اور معانی موقوفہ علی الظن وغیرہ متعدد امور میں اختلافات کی وجہ سے قطعی معنی کا امکان ہی مشکل ہوتا ہے۔

اور دوسری بات یہ ہے کہ اگر دونوں ہی راجح ہوں مگر ان میں سے ایک زیادہ راجح اور قوی ہو—اگر چہ دونوں میں احتمال اصلی ایک جیسا ہی موجود ہو—اور راجح معنی مراد لیا جائے یہ بھی درست نہیں کیونکہ اس میں دلیل لفظی کے ظاہری معنی کے بجائے اس کے ظنی اور مرجوح معنی مراد لیے جاتے ہیں اور اصولی مسائل میں ایسا کرنا غلط ہے اگرچہ فقہی مسائل میں ایسا کیا جاسکتا ہے۔

اس ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ مسائل قطعیہ میں کسی بھی لفظ کے راجح معنی کو ترک کرتے ہوئے ایسی دلیل قطعی عقلی کے بغیر مرجوح معنی لینا جائز ہی نہیں جس سے یہ واضح ہوتا ہو کہ ظاہری معنی مراد لینا محال ہے اور اور جب ایسی دلیل قطعی مل جائے جس سے یقین ہو جائے کہ اللہ تعالیٰ کا اس لفظ سے اس کا ظاہری معنی مراد نہیں تو اب انسان مکلف کو اس کی ضرورت نہیں کہ وہ اس معنی مرجوح کی معرفت اور پہچان بھی حاصل کرے (کیونکہ اس کا تعین آسان نہیں ہے)اس کی وضاحت کے لیے ترجیح مجاز علی الحجاز اور ترجیح تاویل علی التاویل سے واسطہ پڑے گا اور یہ ترجیحات دلائل لفظیہ ہی سے معلوم ہو سکتی ہیں اور یہ پہلے ہی واضح ہو چکا ہے کہ دلائل لفظیہ صرف ظنی ہوتے ہیں قطعی نہیں ہو سکتے خصوصا کسی معنی مرجوح کو کسی دوسرے معنی مرجوح پر ترجیح کے دلائل تو انتہائی ضعیف ہوتے ہیں جن سے صرف ظن ضعیف کا تو فائدہ ہو سکتا ہے اس کے علاوہ کچھ بھی مفید نہ ہو گا اس لیے اس ظن ضعیف سے مسائل قطعیہ پر استشہاد جائز اور درست نہیں۔اس ساری تحقیق سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ جب کسی لفظ کو ظاہری معنی پر محمول کرنے میں دلائل قطعیہ مانع ہوں تو اس کی مزید تحقیق و تعین، بحث و تمحیص اور غور وخوض بھی جائز نہ ہو گا۔

مسئلہ: آیات محکم و متشابہ میں متعدد اقوال ہیں:

قول اول : حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ آیت محکمات سورہ انعام کی آیت ﴿قُلْ تَعَالَوْا﴾[64] سے تین آیات تک ہیں[65] اور متشابہات متعدد سورتوں کی شروع میں حروف مقطعات ہیں جن کے بارے میں یہود کو

اشتباہ لگ گیا تھا اور انہوں نے اسے حساب جمل[66] کے تحت سمجھا اور اس سے امت محمدیہ کی مدت بقاء معلوم کرنا چاہی مگر انہیں سمجھ نہ آئی اور انہیں متشابہ لگ گیا[67]۔ میرے نزدیک عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کے قول کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے عطاء کردہ احکامات کی دو قسمیں ہیں ایک وہ احکامات جو ہر دین و شریعت میں ایک جیسے ہیں جیسے اطاعت خداوندی کا حکم اور ظلم، جھوٹ، جہالت اور قتل سے پرہیز کرنا اور دوسرے وہ احکامات جو ہر شریعت میں تبدیل ہوتے رہتے ہیں مثلاً نمازوں کی تعداد، زکوۃ کی مقدار، احکام بیوع و نکاح اور دیگر معاملات وغیرہ پہلی قسم کو عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ محکم کہتے ہیں کیونکہ سورہ انعام کی مذکورہ تین آیات میں ان ہی کا ذکر ہے۔

اور **متشابہ** جسے ہم نے مجمل کہا ہے وہ لفظ ہوتا ہے جس کی دلالت متعدد معانی پر مساوی اور برابر ہو اور اس کی کوئی دلیل منفصل (واضح کرنے والی) بھی نہ ہو جیسا کہ اس کی وضاحت سورہ بقرہ میں گزر چکی ہے۔

قول دوم : حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے یہ قول بھی منقول ہے کہ محکم سے مراد ناسخ اور متشابہ سے مراد منسوخ ہے[68]۔

قول سوم : علامہ اصم کہتے ہیں کہ محکم سے مراد وہ ہے جس کی دلیل واضح اور صاف ہو جیسا کہ تخلیق انسانی کے بارے میں قرآن میں ہے " پھر نطفے کو لوتھڑا بنایا "[69] اور دوسری جگہ ارشاد ہے " اور تمام جاندار چیزیں ہم نے پانی سے بنائیں "[70] ایک اور مقام پر فرمان ہے " اور آسمان سے مینہ برسا کر تمہارے کھانے کیلئے انواع و اقسام کے میوے پیدا کئے "[71] اور متشابہ وہ ہے جس میں غور و فکر تفکر اور تدبر کی ضرورت ہو۔

اللہ تعالیٰ انسان کے مٹی ہو جانے کے بعد اسے دوبارہ زندہ کریں گے ایک متشابہ مسئلہ ہے مگر ذرا سا اس میں غور کیا جائے تو یہ متشابہ نہ رہتا بلکہ یہ محکم ہو جاتا کیونکہ جو اللہ تعالیٰ عدم سے وجود میں لا سکتا ہے وہ مٹی سے بھی انسان کو تبدیل کر سکتا ہے۔

فائدہ : علامہ اصم کا کلام واضح نہیں ہے کیونکہ ان کے کلام " محکم وہ ہے جس کے دلائل واضح ہوں " سے اگر مراد یہ ہے کہ محکم لفظ کی دلالت اپنے معنی پر متعین اور راجح ہوتی ہے اور متشابہ کی ایسی نہیں ہوتی بلکہ وہ یا تو مجمل متساوی ہوتی ہے یا مؤول مرجوح ہوتی ہے تو یہ وہی بات ہے جو پہلے ذکر کیا جا چکی ہے اور اگر اس سے مراد یہ ہو کہ محکم وہ لفظ ہے جس کا معنی دلیل عقلی کے بغیر معلوم ہو جائے تو گویا ان کے نزدیک محکم وہ ہے جس کی صحت اور درستی عقل خود بتائے اور متشابہ وہ ہے جس کی صحت دلیل عقلی سے تلاش اور معلوم کرنی پڑے مگر اس معنی کے مراد لینے کی صورت میں تو سارا قرآن کریم متشابہ ہو جائے گا کیونکہ (ان کی اپنی بیان کردہ محکم کی مثال) ﴿ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً ﴾ کا صحیح ہونا بھی دلائل عقلیہ کا محتاج ہے کیونکہ ماہرین کہتے ہیں کہ ﴿ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً ﴾ میں دیگر امور بھی مؤثر ہیں جیسے انسانی مزاج، موسمی حالات، تاثیرات کواکب اور دیگر مختلف عناصر اور ان کی تراکیب و امتزاجات بھی اپنے اثرات رکھتے ہیں اسی طرح حشر و نشر کا اثبات بھی محکم نہ قرار پائے گا اور دلیل کی ضرورت ہو گی اسی طرح تمام حوادث کی نسبت بھی اللہ تعالیٰ کی طرف کرنا بھی محتاج دلیل ہو گا۔

شاید علامہ اصم یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اگرچہ یہ تمام امور محتاج دلیل ہیں مگر پھر ان کی دو اقسام ہیں ایک وہ جن میں قلیل مقدمات اور واضح ترتیب کی صورت میں دلیل ظاہر کی طرح ہوتے ہیں اور ان میں غلطی کا امکان شاذ و نادر ہی ہوتا ہے اور دوسری وہ قسم جن میں مقدمات کثیرہ اور غیر مرتبہ کی صورت میں خفاء ہوتا ہے پہلی محکم اور دوسری متشابہ کہلاتی ہے۔

قول چہارم: محکم وہ لفظ ہے جس سے تحصیل علم ممکن ہو خواہ دلیل جلی سے ہو یا دلیل خفی سے ہو اور متشابہ وہ لفظ ہے جس جس سے کسی بھی طرح کوئی معرفت حاصل نہ ہو جیسے قیامت کا علم، ثواب و جزاء کی مقدار جیسا کہ قرآن کریم میں متشابہ آیت کی مثال " (یہ لوگ) تم سے قیامت کے بارے میں پوچھتے ہیں کہ اس کے واقع ہونے کا وقت کب ہے؟"[72] ہے۔

اعتراض[73]: مسلمانوں کے بقول قرآن کریم تا قیامت امور تکلیفیہ کے لیے راہ ہدایت ہے مگر اس کے باوجود ہر فرقہ اپنے نظریات کا استدلال بھی قرآن سے کرتا ہے مثلاً فرقہ جبریہ آیات جبریہ مثلاً "اور ہم نے ان کے دلوں پر تو پردے ڈال دیئے ہیں ان کو سمجھ نہ سکیں اور کانوں میں ثُقل پیدا کر دیا ہے (کہ سُن نہ سکیں)"[74] وغیرہ سے استدلال کرتا ہے تو فرقہ قدریہ اس کو نظریہ کفر قرار دیتے ہوئے اس کی تردید میں یہ جواب دیتا ہے کہ یہ تو اللہ تعالیٰ نے بطور مذمت کفار کے اپنے قول "اور کہنے لگے کہ جس چیز کی طرف تم ہمیں بلاتے ہو اس سے ہمارے دل پردوں میں ہیں"[75] اور ان ہی کے دوسرے مقام پر قول "اور کہتے ہیں ہمارے دل پردے میں ہیں"[76] کی نقل کی ہے (کوئی مسئلہ جبر و قدر تو بیان نہیں کیا) اسی طرح رؤیت خداوندی کے قائل حضرات آیت "اس روز بہت سے منہ رونق دار ہوں گے (اور) اپنے پروردگار کے محو دیدار ہوں گے"[77] سے استدلال کرتے ہیں تو منکرین رؤیت آیت "(وہ ایسا ہے کہ) نگاہیں اس کا ادراک نہیں کر سکتیں"[78] سے استدلال کرتے ہیں جس طرح جہت خداوندی پر "اور اپنے پروردگار سے جو ان کے اوپر ہے ڈرتے ہیں۔"[79] اور آیت "(یعنی خدائے) رحمن جس نے عرش پر قرار پکڑا"[80] سے استدلال کرتے ہیں تو اس کے منکرین آیت "اس جیسی کوئی چیز نہیں"[81] سے استدلال کرتے ہیں اور پھر ہر فرقہ اپنے مذہب کی موافق آیات کو محکم اور فریق مخالف کی آیات کو متشابہ قرار دیتا ہے اور بعض دفعہ تو انتہائی تکلف برتتے ہوئے خفیہ ترجیحات اور ضعیف وجوہات سے کام لے کر اپنا نظریہ ثابت کیا جاتا ہے یہ تمام امور ایسی حکیم کی کلام کے منافی ہیں جو تا قیامت رشد و ہدایت کا سرچشمہ ہو بلکہ اسے تو ظاہر، واضح، روشن، صاف اور متشابہات سے پاک ہونا چاہیے تھا تاکہ راہ ہدایت کے طلبگاروں کے لیے آسانی ہوتی۔

جواب: متشابہات کے متعدد فائدے ہیں:

پہلا فائدہ: متشابہات کی موجودگی حق بات تک رسائی میں دقت پیش آئے گی جو مزید اجر و ثواب کا باعث ہے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے " کیا تم یہ سمجھتے ہو کہ (بے آزمائش) بہشت میں جا داخل ہو گے حالانکہ ابھی خدا نے تم میں سے جہاد کرنے والوں کو تو اچھی طرح معلوم کیا ہی نہیں اور (یہ بھی مقصود ہے) کہ وہ ثابت قدم رہنے والوں کو معلوم کرے"[82]

دوسرا فائدہ : اگر سارا قرآن محکم ہوتا تو صرف ایک مذہب کی دلیل بن سکتا تھا باقی سب مذاہب باطل قرار پاتے جس کی وجہ سے دیگر اہل مذاہب اس سے متنفر رہتے اور اس میں مزید غور و فکر نہ کیا جاتا مگر ان متشابہات کی وجہ سے ہر صاحب مذہب اپنے دلائل کے لیے قرآن کریم میں غور و فکر کرتا ہے بحث و نظر میں مگن ہو جاتا ہے جو بالآخر اس کی ہدایت کا سامان بن جاتا ہے کیونکہ خوب غور و فکر کرنے سے محکم آیات سے متشابہ آیات کی تفسیر مل جاتی ہے اس انداز اور طرز سے اہل باطل بھی حق اور اصل حقیقت تک رسائی حاصل کر سکتے ہیں۔

تیسرا فائدہ : قرآن کریم میں متشابہات کی موجودگی سے انہیں حل کرنے اور سمجھنے کے لیے دلائل عقلیہ کو بروئے کار لانا پڑے گا جس کی وجہ سے اندھی تقلید سے نجات میسر آئے گی اور دلائل کا نور میسر ہوگا اس کے برعکس اگر سب آیات محکم ہوتیں تو دلائل عقلیہ کی ضرورت ہی محسوس نہ ہوتی جس کی وجہ سے اندھی تقلید اور جہالت سے نجات نہ مل سکتی۔

چوتھا فائدہ : قرآن کریم میں متشابہات کی موجودگی نے تاویلات و ترجیحات کا دروازہ کھول دیا ہے جس کی وجہ سے مزید علوم مثلاً لغت، نحو، اصول اور فقہ وغیرہ کی ضرورت ہوئی ان متشابہات کی غیر موجودگی میں انسان ان مفید علوم سے بے بہرہ رہتا

پانچواں فائدہ : سب سے بڑا فائدہ یہ ہے کہ قرآن کریم عوام اور خواص سب کے لیے دعوت ہے اور عوام کی طبائع اکثر اصل حقیقت کا ادراک نہیں کر سکتیں اگر محکم آیات ہونے کی صورت میں انہیں بتایا جاتا کہ ایسا وجود بھی موجود ہے جو جسم ہے نہ ہی متحیز (کہین سکون و قرار پکڑنے والا) ہے اور نہ ہی کسی خاص جانب موجود ہے کہ اس کی طرف اشارہ کیا جا سکے تو یہ عوام فوراً اس پر غیر موجودگی اور نفی کا فیصلہ کر دیتے جس کی وجہ سے یہ معاملہ ان کی سمجھ سے باہر اور بالاتر ہی رہتا اس لیے مناسب سمجھا گیا کہ یہ مسائل ایسے ذو معنی الفاظ سے بیان کیے جائیں جو ایک طرف تو ان کے مانوس خیالات اور سوچ سے متصادم نہ ہوں اور دوسری جانب حقیقت بھی بیان کر دی جائے پہلے مرحلے میں ان عام لوگوں کے لیے اگرچہ ان کے اپنے خیالات اور سوچ اور حقیقی مراد ان متشابہات میں مخلوط ہو رہی ہیں مگر دوسرے مرحلے میں (غور و فکر سے) اصل حقیقت واضح ہو جائے گی یہ پہلا مرحلہ متشابہ اور دوسرا محکم کہلاتا ہے۔

﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ﴾ سے مراد قرآن کریم ہے اور ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ﴾ سے مراد وہ آیات جن کا مدلول (مسائل قطعیہ میں) دلائل عقلیہ قطعیہ سے واضح ہو یا ان کا مدلول قوی اور مضبوط معارضات سے خالی ہو۔

﴿هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾

سوال: محکم کو ام المتشابہ کیسے کہا گیا؟

جواب : ام کا لغوی معنی اصل اور بنیاد ہے چونکہ محکمات کا مفہوم ذاتی طور پر قابل ادراک و فہم ہوتا ہے اور متشابہات کا مفہوم محکمات کے تعاون سے میسر آ سکتا ہے اس لیے محکمات کو متشابہات کا اصل کہا گیا جیسا کہ انجیل میں لفظ ''اب'' اللہ تعالیٰ کے لیے اس معنی میں استعمال ہے کہ وہ قدیم ہے اور تمام مخلوقات کی ضروریات کو معرض وجود میں لانے والا ہے

اور والد کے لیے یہ لفظ اب تو محض اس لیے استعمال ہوا کہ اس کے ذریعے سے صرف اولاد کی تکوین ہوئی اور اسے وجود ملا مگر آگے چل کر اس لفظ اب کی عارضی اور ثانوی مراد (والد) کے ساتھ مخصوص عوارض مثلاً ولادت وغیرہ کو معنی اصلی سمجھا جانے لگا اس لیے آیت قرآنی '' خدا کو سزاوار نہیں کہ کسی کو بیٹا بنائے وہ پاک ہے''[83] محکم ہے کیونکہ اس کی دلائل عقلیہ قطعیہ سے تاکید اور تصدیق ہوتی ہے اور ''روح الله اور كلمة الله'' متشابہ ہیں جس کی وضاحت کے لیے پہلے اسے محکم کی طرف لوٹانا پڑے گا۔

سوال: آیات محکمات تو جمع ہیں اس کے لیے '' امهات الكتاب '' کیوں نہیں کہا گیا؟

جواب: یہاں مجموعی طور پر محکم مراد ہے جو کہ واحد ہے اسی طرح مجموعی متشابہات بھی واحد ہے جیسا کہ قرآن کریم میں ﴿وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً[84]﴾ مجموعی طور پر نشانی مراد ہے ورنہ ''آية'' کے بجائے ''آيتين'' ہوتا۔

﴿ وَأُخَرُ مُتَشابِهاتٌ ﴾ علامہ خلیل اور سیبویہ فرماتے ہیں کہ لفظ ''أُخَرُ'' اپنے ہم مثل الفاظ سے صرف ایک حکم میں الگ ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ یہ لفظ ''أُخرى '' کی جمع ہے جو لفظ ''آخر '' بروزن افعل کا مؤنث ہے اور جو لفظ بھی افعل کے وزن پر ہو وہ ''من'' یا ''الف لام'' کے ساتھ استعمال ہوتا ہے جیسے '' زيد أفضل من عمرو اور زيد الأفضل ''اس میں الف لام افعل کی علامات ہیں قانون کے مطابق '' زيد آخر من عمرو یا زيد الآخر ''ہوتا لیکن الف لام کی دلالت کی وجہ سے حرف ''من'' ختم کر دیا گیا اور اس کی علامت ''الف لام'' رہ گئی اور بعد میں اسے بھی ختم کر دیا ''آخَرُ'' بن گیا جس کی جمع '' أُخَرُ'' ہے نتیجہ یہ کہ یہ لفظ دیگر الفاظ کے برعکس واحد اور جمع میں الف لام کی ختم کیے جانے کی اکلوتی مثال بن گیا جس پر اس کے ہم مثل الفاظ کے قوانین لاگو نہیں ہو رہے ہیں[85]۔

﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾

پہلے یہ بیان ہوا کہ کتاب خداوندی میں محکم اور متشابہ دونوں قسم کی آیات ہیں اب یہ بیان کیا جا رہا ہے کہ بدراہ لوگ صرف اور صرف متشابہ آیات کے پیچھے پڑے رہتے ہیں۔ ''زيغ'' حق سے مڑنے کو کہا جاتا ہے کلام عرب میں '' زاغ زيغا '' مائل ہونے کے معنیٰ میں مستعمل ہے تاہم اس میں اختلاف ہے کہ یہ کون لوگ تھے۔

حضرت ربیع فرماتے ہیں کہ یہ اہل نجران تھے جب انہوں نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں بحث کرتے ہوئے پوچھا کہ کیا آپ انہیں روح اللہ اور کلمۃ اللہ مانتے ہیں تو حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اثبات میں جواب دینے پر وہ بولے ہمارے لیے یہی دلیل اور ثبوت کافی ہے جس پر آیت '' عیسیٰ کا حال خدا کے نزدیک آدم کا سا ہے ''[86] نازل ہوئی[87]۔ علامہ کلبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں اس سے مراد وہ یہود ہیں جنہوں نے حروف مقطعات سے امت محمدیہ کی بذریعہ جمل مدت بقاء معلوم کرنا چاہی تھی[88]۔ حضرت قتادہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام زجاج فرماتے ہیں کہ یہ منکرین قیامت کافروں کے بارے میں ہے[89] کیونکہ اسی آیت کے آخر میں ہے ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ﴾ اور اس کا علم قیامت ہی کو ہوگا کیونکہ دنیا میں تمام مخلوق حتیٰ کہ فرشتوں اور انبیاء کرام سے بھی مخفی ہے۔

محققین مفسرین کے نزدیک یہ عام ہے ہر قسم کے اہل باطل مراد ہیں جو بھی متشابہ آیات سے استدلال کریں[90] کیونکہ عام الفاظ کو کوئی مخصوص واقعہ خاص نہیں کر سکتا اس میں ہر وہ بات شامل ہے جس میں کسی بھی قسم اور کسی بھی طرح کا اشتباہ ہو اور اس میں حضور ﷺ سے کیے جانے والے فتح و نصرت کے تمام وعدے اور کفار کو دی جانے والی تمام وعیدیں اور دھمکیاں بھی شامل ہیں جن کے لیے بار بار مطالبہ کیا جاتا تھا جیسا کہ قرآن میں ہے ''بولے کہ اگر تم سچے ہو تو ہم پر خدا کا عذاب لے آؤ''[91] ایک دوسری جگہ ارشاد ہے ''اور کافر کہتے ہیں کہ (قیامت کی) گھڑی ہم پر نہیں آئے گی''[92] ایک اور مقام پر ہے '' اگر تو سچا ہے تو ہمارے پاس فرشتوں کو کیوں نہیں لے آتا؟''[93]

اسی طرح ان متشابہات میں فرقہ مشبہہ کا آیت ﴿ الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى ﴾ '' (خدائے) رحمن جس نے عرش پر قرار پکڑا ''[94] سے بھی استدلال شامل ہے کیونکہ یہ بات تو دلائل عقلیہ سے واضح ہے کہ جو چیز بھی متحیز ہو گی وہ یا تو اتنی چھوٹی ہو گی کہ جزء لا یتجزی[95] بن جائے اور یہ بالاتفاق باطل ہے یا اس سے بڑی اور مرکب ہو گی اور ہر مرکب ممکن الوجود اور حادث ہوتی ہے۔ اس واضح دلیل سے خدا تعالیٰ کا کسی مکان میں مختص ہونا محال ثابت ہوتا ہے اس لیے ﴿ الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى ﴾ متشابہ ہے جو بھی اس سے استدلال کرے گا وہ متشابہات پر عمل پیرا ہو گا۔

اسی طرح معتزلہ کا یہ نظریہ بھی باطل ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمام افعال کا اختیار بندوں کو دے دیا ہے کیونکہ یہ بھی دلیل عقلی سے ثابت ہو چکا ہے کہ کسی بھی کام کا صدور اس فعل کے داعی کے حصول پر موقوف ہے اور اس داعی کا حصول اللہ تعالیٰ کی طرف سے عنایت ہونا ہی ممکن ہے اور اس داعی کے حصول پر اس فعل کا حصول لازم اور ضروری ہو جاتا ہے جب کہ اس کے عدم حصول پر اس فعل کا سرانجام پانا ناممکن اور محال ہوتا ہے پھر تفویض افعال تو نہ رہا اور ثابت ہو گیا کہ یہ سب کچھ اللہ تعالیٰ کی قدرت، قضاء اور مشیئت سے ہی ممکن ہے اس طرح معتزلہ کے استدلالات کثرت کے باوجود استدلال بالمتشابہات ہیں اور اللہ تعالیٰ نے بیان کر دیا ہے کہ جو لوگ دلائل قطعیہ سے منہ موڑ کر موہوم، ظاہری معنوں اور متشابہات سے استدلال کرتے ہیں ان کے دلوں میں کجی اور ٹیڑھا پن ہے اور یہ باطل کی تلاش میں ہیں دنیا میں ہر (نام نہاد مسلم) فرقہ اپنے نظریات کے مطابق آیات کو محکم اور فریق مخالف کے مطابق آیات کو متشابہ قرار دیتا ہے۔ ذرا علامہ جبائی ہی کو دیکھ لیجیے جو ظلم و جبر اور تکلیف مالایطاق کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کرنے کی وجہ سے فرقہ جبریہ کو آیات متشابہہ سے استدلال کا طعنہ دیتے ہیں (اور خود ان سے بڑھ کر استدلال کرتے ہیں)۔

ابو مسلم اصفہانی فرماتے ہیں کہ " زائغ ''اس شخص کو کہا جاتا ہے جو جو متشابہ آیات سے انوکھے فتنے نکالے اور ان کی محکم آیات کی روشنی میں تحقیق نہ کرے[96] جیسا کہ قرآن میں ہے ''اور سامری نے ان کو بہکا دیا ہے''[97] اور دوسری جگہ ہے ''اور فرعون نے اپنی قوم کو گمراہ کر دیا اور سیدھے راستے پر نہ ڈالا''[98] اور ایک اور مقام پر ہے ''اور گمراہ بھی کرتا ہے تو نافرمانوں ہی کو''[99] (اس کا مطلب یہی ہے کہ انہوں نے اپنی تحقیق، محنت، جستجو اور کوشش سے خلاف حقیقت اپنے انوکھے اور نرالے خیالات کو دینی لبادے اور غلاف میں چھپا کر مزاج شریعت سے ہٹ

کر اور اس سے متضاد نظریات کی اشاعت کی صورت میں فتنہ بھڑکا دیا) اسی طرح یہ کج رو لوگ آیت ﴿وَإِذا أَرَدْنا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنا مُتْرَفِيها فَفَسَقُوا فِيها﴾[100] کی یہ تفسیر کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ انہیں ہلاک کرنا اور فاسق بنانا چاہتا تھا اس کے لیے اسباب و لوازمات مہیا کیے حالانکہ قرآن کریم میں واضح ہے ''خدا تمہارے حق میں آسانی چاہتا ہے اور سختی نہیں چاہتا ''[101] اور دوسری جگہ ارشاد ہے ''خدا چاہتا ہے کہ (اپنی آیتیں) تم سے کھول کھول کر بیان فرمائے''[102] اور یہی ٹیڑھے دل و دماغ کے لوگ آیت ﴿زَيَّنَّا لَهُمْ أَعْمالَهُمْ فَهُمْ يَعْمَهُونَ [103]﴾ (ہم نے انکے اعمال ان کے لیے آراستہ کر دیے ہیں تو وہ سر گرداں ہو رہے ہیں) کا یہ مطلب بیان کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے لیے اپنی نعمتوں کو وافر اور مزین کر دیا ہے اور متعدد قرآنی آیات مثلا: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ [104]﴾ (خدا اس (نعمت) کو جو کسی قوم کو (حاصل) ہے نہیں بدلتا جب تک کہ وہ اپنی حالت کو نہ بدلے۔) ﴿وَما كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرى إِلَّا وَأَهْلُها ظالِمُونَ[105]﴾ (اور ہم بستیوں کو ہلاک نہیں کیا کرتے مگر اس حالت میں کہ وہاں کے باشندے ظالم ہوں) ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْناهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمى عَلَى الْهُدى[106]﴾ (اور جو ثمود تھے ان کو ہم نے سیدھا راستہ دکھا دیا تھا مگر انہوں نے ہدایت کے مقابلے میں اندھا رہنا پسند کیا) ﴿فَمَنِ اهْتَدى فَإِنَّما يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ[107]﴾ (تو جو کوئی ہدایت حاصل کرتا ہے تو ہدایت سے اپنے ہی حق میں بھلا کرتا ہے) ﴿وَلكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُم [108]﴾ (لیکن خدا نے تم کو ایمان عزیز بنا دیا اور اس کو تمہارے دلوں میں سجا دیا) کو پس پشت ڈال دیتے ہیں ان واضح آیات کی موجودگی میں یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے (ان لوگوں کو گمراہ کرنے کی خاطر) اپنی نعمتوں کو مزین کر دیا۔

یہ تو امام مسلم کا کلام تھا مگر مجھے یہ بات سمجھ نہیں آتی کہ اپنے مذہب کے موافق آیات کو محکم اور فریق مخالف کی موافق آیات کو متشابہ کیوں قرار دینے کی جرات کی جاتی ہے اور کیونکر موافق آیات کا ظاہری معنی اور مخالف آیات کا تاویلی معنی مراد لیا جاتا ہے جب کہ یہ واضح ہے کہ ان تمام معانی کو دلائل عقلیہ سے تصدیق ہوئے بغیر دلیل کامل نہیں قرار دی جا سکتی۔

ذرا مذہب معتزلہ کو دیکھیے ان کا نظریہ کس طرح دلائل عقلیہ سے ہوا میں اڑا جاتا ہے مگر وہ اس بات پر ڈٹے ہیں کہ آیات قضاء و قدر متشابہ ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ کسی بھی انسان سے کوئی کام بغیر مرجح اور ترجیح دہندہ کے سرانجام پاتا ہے اس نظریے سے تو اللہ تعالیٰ کی نفی لازم آتی ہے کیونکہ اس صورت میں کسی بھی مضبوط اور مستحکم کام کا سرانجام پانا اس کے فاعل کے علم کی دلیل اور علامت نہ قرار پائے گا اور کسی کام کا مخصوص دورانیہ اور مقررہ تعداد میں بغیر کسی تخصیص کرنے والے کے از خود رونما ہونا لازم آئے گا اور ساتھ ہی اس فعل محکم کے صدور سے اس کے فاعل کے عالم ہونے کی دلیل بن سکنے کی وجہ سے افعال خداوندی سے احکامات خداوندی کے استدلال کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا (کیونکہ افعال خداوندی جب اس کے عالم ہونے کی دلیل ہی نہ رہے تو اس کے دوسرے افعال کا بغیر علم صادر ہونا قرار پائے گا پھر تو اس کے تمام کام ایک غیر مربوط، بے ترتیب اور منتشر قرار پائیں گے جن سے استدلال ممکن ہی نہ رہے گا) یہ

ایسی عقلی دلیل ہے کہ کائنات بھر کو بھی جمع کر دیا جائے تو اس کا رد اور توڑ ممکن ہی نہیں ہے مگر پھر بھی اس کے باوجود معتزلہ کا دعوی ہے کہ آیات قضاء وقدر متشابہ ہیں اس سے تو ایک ہی بات سمجھ آتی ہے جس پر سب کا اتفاق بھی ہے کہ جو آیات موافق ہوں وہ محکم اور تمام مخالف آیات متشابہ ہیں لیکن ایک محقق اس مقام پر ان آیات کو تین اقسام میں تقسیم کرے گا:

پہلی قسم : وہ آیات جن کی دلائل عقلیہ سے تاکید اور تصدیق ہوتی ہو یہی محکم آیات ہیں۔

دوسری قسم: وہ آیات ہیں جن کے معانی کے خفیہ ہونے پر دلائل قطعیہ موجود ہیں ان کے بارے میں فیصلہ کن بات یہی ہے کہ ان کی مراد کا کسی کو بھی علم نہیں ہے۔

تیسری قسم : وہ آیات ہیں جن میں مذکورہ بالا دونوں امور نہ ہوں ان کے بارے میں حق بات یہ ہے کہ ان میں توقف کر لیا جائے اور ان کی مراد کو مشتبہ قرار دیا جائے اور کسی بھی ایک جانب کو ترجیح نہ دی جائے اگرچہ ظن وخیال میں کسی ایک سمت کی جانب ترجیح بھی ممکن ہو هذا ما عندي والله أعلم بمراده۔

﴿ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ﴾ کج رو لوگوں کے بارے میں یہ بیان کیا جارہا ہے کہ ان کے متشابہ آیات کے پیچھے پڑنے سے دو مقاصد ہوتے ہیں:

پہلا مقصد '' ابتغاء فتنه'' فتنہ لغت میں حد سے زیادہ بڑھنے اور غلو کرنے کو کہتے ہیں کلام عرب میں '' فلان مفتون بطلب الدنيا '' کسی کے دنیا میں شدید منہمک ہونے پر بولا جاتا ہے۔ اس لفظ کی تفسیر میں متعدد اقوال ہیں:

قول اول : علامہ اصم فرماتے ہیں کہ جب ان لوگوں نے دین میں متشابہات کو داخل کیا تو ان میں اختلافات پیدا ہو گئے جو ان کے باہمی جنگ وجدل کا سبب بن گئے اس لیے اسے فتنہ کہا گیا۔

قول دوم : متشابہ آیات سے استدلال کی وجہ سے بدعات اور باطل خیالات کا دروازہ کھل جاتا ہے جس میں اس کا دل منہمک، مگن اور محو ہو جاتا ہے بلکہ اسے ان باطل خیالات سے محبت پیدا ہو جاتی ہے جو کسی طور پر زائل نہیں ہو پاتی۔

قول سوم : فتنہ سے مراد گمراہی ہے اور یہ واضح ہے کہ کوئی فتنہ اور فساد دینی فتنے اور فساد سے بڑھ کر نہیں ہو سکتا۔

دوسرا مقصد : '' ابتغاء تاويل '' تاویل کا مطلب تفسیر ہے لغت میں اس کا معنی لوٹنے کی جگہ اور ٹھکانہ ہے کلام عرب میں '' آل الأمر إلى كذا'' کسی کام کے مخصوص صورت اختیار کرنے پر بولا جاتا ہے اور '' و أولته تأويلا '' بنانے کے معنٰی میں بھی بولا جاتا ہے اس کے علاوہ تفسیر اور وضاحت کرنے کو بھی تاویل کہا جاتا ہے قرآن کریم میں ہے ﴿ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْراً [109] ﴾ اور دوسری جگہ ہے ﴿ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا [110] ﴾ یعنی اس میں اس بات کی اطلاع ہے کہ لفظ کا کون سا معنی مراد ہے اور یہاں تاویل سے مراد یہ ہے کہ وہ کج رو لوگ ان باتوں کو معلوم کرنا چاہتے ہیں جن کا قرآن کریم میں کوئی بیان اور اشارہ تک نہیں ہے مثلا قیامت کب ہو گی جزاء

اور سزا کی مقدار کیا ہو گی۔

علامہ قاضی فرماتے ہیں یہ کج رو لوگ متشابہ آیات میں دو طرح سے مصروف و مشغول ہیں ایک تو ایک تو انہوں نے آیت کو غلط معنٰی اور مراد پر محمول کیا یہی مطلب ہے ﴿ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ ﴾ کا اور دوسرا ان آیات سے بغیر دلیل کے بے موقع اور بے محل احکامات مستنبط کیے یہی مطلب ہے ﴿ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ﴾ کا اس کے بعد اللہ تعالیٰ ان لوگوں کی مذمت کرتے ہوئے فرماتے ہیں ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ﴾۔

﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ﴾ اس جملے کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے:

قول اول : حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ ، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا، امام مالک، امام کسائی، امام فراء نحوی رحمۃ اللہ علیہم اور معتزلہ میں سے ابو علی جبائی کے نزدیک یہاں کلام مکمل ہو چکا ہے اور اس کے بعد واؤ استینافیہ اور ابتدائیہ ہے اس صورت میں مطلب یہ ہو گا کہ متشابہ آیات کا علم اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو نہیں ہے[111]۔

قول دوم : حضرت ابن عباس کی دوسری روایت اور حضرت مجاہد، حضرت ربیع بن انس رحمۃ اللہ علیہم اور اکثر متکلمین کے نزدیک یہ جملہ ﴿ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴾ پر مکمل ہوتا ہے اس صورت میں معنی یہ ہو گا آیات متشابہہ کا علم اللہ تعالیٰ کے سوا ماہرین علم کو بھی ہے[112]۔

قول اول کی صحت کی کچھ ترجیحات بھی ہیں (جس سے قول اول زیادہ درست معلوم ہوتا ہے)

پہلی ترجیح : جب کسی لفظ کا کوئی معنی راجح ہو لیکن اس سے بھی مضبوط تر دلیل سے ثابت ہو جائے کہ معنی ظاہری مراد نہیں ہے تو یہ کہا جائے گا کہ یہاں اس حقیقت کا مجازی معنی ہی مراد خداوندی ہے چونکہ مجاز میں بھی کثرت اور تنوع ہوتا ہے اس لیے اس میں ترجیہات لغوی کے ذریعے ترجیح دی جائے گی اگرچہ یہ لغوی ترجیحات محض ایک کمزور سے ظن کے لیے ہی مفید ہو سکتی ہیں اور کسی بھی قطعی اور یقینی مسئلے میں ضعیف اور ظنی دلیل سے استدلال جائز نہیں ہے جیسا کہ آیت ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ میں دلیل قطعی سے واضح ہو گیا کہ یہ تکلیف شرعی صرف براہین خمسہ میں موجود ہے اور اس آیت کا ظاہری معنی مراد نہیں ہے اس لیے اس لفظ کا مجازی معنی مراد لیا گیا چونکہ مجازی معنی میں کثرت ہوتی ہے جن میں ترجیحات لغویہ کی بناء پر ترجیح دی جاتی ہے اور یہ ضعیف ہوتی ہے اور مسائل قطعیہ میں اس سے استدلال نہیں کیا جا سکتا اسی طرح آیت ﴿ الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ کا معنی ظاہری یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ ایک مکان میں موجود ہیں لیکن ہمیں دلائل قطعیہ عقلیہ سے معلوم ہے کہ یہاں ظاہری معنی مراد نہیں ہے اس لیے مجازی معنی مراد لیا گیا جو کہ صرف ظنی ہی ہو سکتا ہے اور ذات خداوندی اور صفات خداوندی میں ظنی دلائل سے بات کرنا بالاتفاق جائز نہیں ہے۔ اگر کوئی خالی الذہن ہو کر تعصب کا پردہ ہٹا کر غور کرے تو اس کی فطرت سلیمہ ہمارے اس دعوے کی تصدیق و تائید کرے گی۔

دوسری ترجیح : اس سے پہلے آیت ﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ﴾ میں متشابہ آیات کی تاویل کی طلب کو مذموم قرار دیا گیا اگر ان کی تاویل جائز ہوتی تو اسے کبھی مذموم نہ قرار دیا جاتا۔

سوال: اس آیت تشابہ سے قیامت کے قائم ہونے کا سوال جیسا کہ آیت ﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْساها قُلْ إِنَّما عِلْمُها عِنْدَ رَبِّي﴾[113] میں ہے، جزاء وسزا کی مقدار کا سوال اور حصول فتح و نصرت کے وقت کے تعین کا سوال جیسا کہ آیت ﴿لَوْ مَا تَأْتِينا بِالْمَلائِكَةِ﴾[114] میں ہے بھی تو مراد لیا جاسکتا ہے۔

جواب: اللہ تعالیٰ نے قرآنی آیات کو محکم اور تشابہ آیات میں تقسیم کر دیا ہے اور یہ تقسیم دلیل عقلی سے بھی صحیح ثابت ہوتی ہے کیونکہ یا تو لفظ کا راجح معنی مراد لیا جائے اسے محکم کہتے ہیں یا اس کو غیر راجح معنیٰ پر محمول کیا جائے اسے تشابہ کہا جاتا ہے پھر اللہ تعالیٰ نے تشابہ آیات کی تاویل و تفسیر کے حصول کو مذموم قرار دیا ہے کیونکہ اس میں بعض تشابہات کا تخصیص کی وجہ سے ظاہر معنی ترک کیا جاتا ہے جو کہ جائز ہی نہیں۔

تیسری ترجیح: اللہ تعالیٰ نے ماہرین علم کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا کہ وہ ان تشابہات پر ایمان لاتے ہیں اور سورہ بقرہ میں ارشاد ہے ''فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ''[115] اگر یہ ماہرین ان تشابہات کا معنی جانتے ہوتے تو اس پر ان کی مدح و تعریف نہ کی جاتی کیونکہ جسے کسی چیز کا تفصیلی علم ہو وہ ضرور اس پر یقین کرے گا اور ماہرین علم وہ لوگ ہیں جنہوں نے دلائل قطعیہ سے معلوم کر لیا کہ اللہ تعالیٰ بے انتہاء اور لا محدود معلومات کے عالم ہیں اور قرآن کریم کلام خداوندی ہے اور اللہ تعالیٰ باطل اور لغو کلام نہیں کرتے جوں ہی انہوں نے یہ تشابہ آیات سنیں اور دلائل قطعیہ سے انہیں معلوم ہو گیا کہ اس کا ظاہری معنی مراد نہیں ہو سکتا تو انہوں نے اس کا علم اللہ تعالیٰ کے سپرد کر دیا اور انہوں نے فیصلہ کر دیا اس کا جو بھی معنی ہو گا وہی صحیح ہے ان ماہرین علم کو ان آیات کا ظاہر ترک کرنے اور اور ان کی مراد کے عدم تعین سے ذرا بھی کوئی پریشانی نہیں ہوئی کیونکہ ان کا اللہ تعالیٰ پر ایمان کامل اور صحت قرآن پر یقین کامل تھا۔

چوتھی ترجیح: اگر یہاں آپ کے قول کے مطابق ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ کو ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾ پر عطف قرار دیا جائے (اور جملہ مکمل قرار پائے اور اس کے بعد نیا جملہ شروع ہو تو) اس صورت میں ''آمنا به'' مبتداء بن جائے گا جو کہ درجہ فصاحت و بلاغت سے کم تر ہو گا کیونکہ اس کے مبتداء بننے کی صورت میں کلام اس طرح ہوتا'' وَهُمْ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ یا کلام اس طرح ہوتی'' وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ''اس لیے ''آمنا به''کو مبتداء بنانا ہی غلط ہے لہذا ﴿الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ کو ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾ پر عطف نہیں کیا جاسکتا بلکہ یہی مبتداء ہے)۔

سوال: اس جملے کی اور بھی دو نحوی ترکیبیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ ''يَقُولُونَ'' مبتداء ہے اور تقدیر عبارت یہ ہے ''هؤلاء العالمون بالتأويل يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ''اور دوسری ترکیب کے مطابق ''يَقُولُونَ''حال ہے ''وَالرَّاسِخُونَ'' کا۔

جواب: پہلی ترکیب اس لیے غلط ہے کہ اس میں بغیر ضرورت اضمار اور تقدیر عبارت کو ماننا پڑتا ہے اور دوسری ترکیب اس لیے غلط ہے کہ ہمیشہ ذوالحال پہلے ہوتا ہے اور یہاں '' وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ'' سے پہلے '' اللَّهُ ''کا ذکر ہے مگر اس سے حال نہیں بنایا جارہا ہے اور یہ خلاف ظاہر ہے جب کہ ہماری تفسیر میں خلاف ظاہر کام کی ضرورت ہی

محسوس نہیں ہوتی لہذا ہمارا قول ہی صحیح ہے۔

پانچویں ترجیح: جملہ ﴿كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ کا مطلب ہے جو معلوم ہے اور معلوم نہیں ہے اس پر ہم ایمان لائے اگر سارے امور تفصیلا معلوم ہوتے تو اس جملے کے ذکر کا فائدہ ہی نہ ہوتا۔

چھٹی ترجیح: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ تفسیر قرآن کی چار اقسام ہیں ایک وہ جو ہر ایک کو معلوم ہے دوسری وہ جو اہل عرب کو ان کی مادری زبان کی وجہ سے معلوم ہے تیسری وہ جو علماء کو معلوم ہے اور چوتھی وہ جو صرف اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے[116]۔

حضرت امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے استواء عرش کے بارے میں سوال کیا گیا تو فرمایا" استواء کا معنی تو معلوم ہے مگر اس کی کیفیت مجہول ہے اور اس پر ایمان لانا واجب ہے اور اس بارے میں سوال کرنا بدعت ہے[117] " ہم نے اس بارے میں مزید تفصیل سورہ بقرہ کے آغاز میں ذکر کر دی ہے ان دونوں کا مجموعہ ان کی مکمل تفسیر بن جائے گی۔

﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾

"رسوخ" لغت میں کسی چیز کے ثابت ہونے اور مضبوط ہونے کو کہتے ہیں اور راسخ فی العلم وہ ہوتا ہے جو ذات خداوندی وصفات خداوندی کو دلائل یقینیہ قطعیہ سے جان لے اور قرآن کا کلام خداوندی ہونا بھی معلوم کر لے اور ان آیات متشابہہ جن کے بارے میں دلائل قطعیہ سے معلوم ہو جائے کہ ان کا ظاہری معنی مراد نہیں ان کا علم خدا تعالیٰ کے سپرد کر دے اور اسی کو حق سمجھے اور اس کے ظاہری معنی سے غلط مفہوم مراد نہ لے۔

سوال: ﴿كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ میں "عند" اضافی ہے اسے کیوں لایا گیا ہے؟

جواب: متشابہ آیات پر ایمان لانا مزید تاکید کا متقاضی ہے اس لیے یہ حرف لایا گیا۔

سوال دوم: "کل" کا مضاف الیہ کیوں حذف کیا گیا ہے؟

جواب: کیونکہ مضاف الیہ کی دلالت قوی اور مضبوط ہے اور اس کے معنی میں غلط ہونے خدشہ نہ ہونے کی وجہ سے اس کی خاص ضرورت نہ رہی۔

﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ یہ اہل ایمان کی مدح و ثناء ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ قرآن سے عقل و فہم والے ہی فائدہ حاصل کرتے ہیں گویا اس میں اشارہ ہے کہ انہوں نے اپنی عقلوں کو قرآن سمجھنے کے لیے استعمال کیا ہے اور انہیں معلوم ہو گیا کہ جو آیات دلائل عقلیہ کے مطابق ہیں وہ محکم ہیں اور دوسری متشابہ آیات ہیں اور انہیں یہ بھی علم ہے کہ اس کے باوجود ان میں تعارض تضاد اور مخالفت نہیں ہے کیونکہ ان متشابہ آیات کا صحیح مطلب اللہ تعالیٰ ہی کو معلوم ہے گویا ان آیات میں ان علماء و مفسرین کی شان بیان ہے جو دلائل عقلیہ سے استشہاد و استنباط کرتے ہیں اور اس کے ذریعے ذات خداوندی، صفات خداوندی اور افعال خداوندی کی معرفت حاصل کرتے ہیں اور یہی لوگ قرآن کریم کی تفسیر دلائل عقلیہ، معانی لغوی اور اصول صرف و نحو (عربی گرائمر) کے مطابق کرتے ہیں۔

چونکہ انتہائی عظیم اور شریف کا متضاد انتہائی گھٹیا اور خسیس ہوتا ہے اس لیے جب تک ان مندرجہ بالا

اصولوں کے مطابق تفسیر قرآن ہو گی تو وہ اعلیٰ وبلند ہو گی جس کی مدح وثناء اللہ تعالیٰ نے کی ہے اور علم اصول علم لغت اور علم صرف ونحو وغیرہ دیگر تفسیر کے لیے لازمی علوم میں مہارت کے بغیر جو تفسیر قرآن ہو وہ اتنی ہی گھٹیا اور خسیس ہو گی جیسا کہ حضور ﷺ کا فرمان ہے کہ '' جو آدمی اپنی رائے اور خیال سے تفسیر کرتا ہے وہ اپنا ٹھکانہ جہنم سمجھ لے''[118]۔

﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ (8)﴾

ترجمہ : اے پروردگار! جب تو نے ہمیں ہدایت بخشی ہے تو اس کے بعد ہمارے دلوں میں کجی نہ پیدا کر دیجیو اور ہمیں اپنے ہاں سے نعمت عطا فرما۔ تو تو بڑا عطا فرمانے والا ہے۔

اللہ تعالیٰ ماہرین کی دوسری خصوصیت بیان کرتے ہیں کہ وہ یہ دعاء بھی کرتے ہیں یہاں پہلی دعاء کے قرینے اور سیاق وسباق کی وجہ سے لفظ ''**یقولون**'' حذف کر دیا گیا ہے جیسا کہ قرآن کریم میں دوسری جگہ ارشاد ہے ﴿**وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنا مَا خَلَقْتَ هَذَا باطِلًا**﴾[119] اس میں بھی '' **یقولون**'' حذف ہے۔

اختلاف اہل سنت و معتزلہ :

اہل سنت کے نزدیک نیک آدمی کے دل میں دونوں صلاحیتیں ـــ نیکی کی طرف مائل ہونے کی اور اور برائی اختیار کرنے کی موجود ہوتی ہیں ـــ انہیں اس وقت سر انجام دیتا ہے اور ان پر عمل پیرا ہوتا ہے جب اللہ تعالیٰ کی طرف سے داعیہ اور خیال پیدا ہو جائے اگر یہ داعیہ اور خیال کفر کا ہو تو یہی رسوائی، کجروی (ٹیڑھا پن)، رکاوٹ ،مہر، بندش قلب، زنگ ، سختی دل، ثقل دل اور پردہ دل (**الخذلان، والإزاغة، والصد، والختم، والطبع، والرين، والقسوة، والوقر، والكنان**) کہلاتا ہے (جن کا ذکر قرآن کریم میں مختلف انداز سے ہوتا ہے) اور اگر یہ داعیہ ، جذبہ اور خیال ایمان کا ہو تو اسے توفیق، بھلائی، ہدایت، درستی، ثابت قدمی اور عصمت (گناہ سے حفاظت) (**التوفيق، والرشاد، والهداية، والتسديد، والتثبيت، والعصمة**) کہا جاتا ہے حضور ﷺ کا فرمان ہے کہ مومن کا دل اللہ تعالیٰ کی دو انگلیوں کے درمیان ہے[120] یہاں دو انگلیوں سے مراد یہی دو داعیے ہیں جس طرح اپنی دو انگلیوں میں موجود چیز کو انسان اپنی مرضی سے الٹ پلٹ سکتا ہے اسی طرح انسانی دل بھی ان دونوں داعیوں میں ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ الٹتے پلٹتے ہیں ہر وہ شخص جو تعصب کی عینک اتار دے اور غیر جانبداری اور نظر انصاف سے غور کرے تو وہ اپنے دل میں اس چیز کو محسوس کرے گا اور اگر کسی بھی داعیے کے وجود کو کسی موجد اور محدث (پیدا کرنے والے) کے بغیر تسلیم کر لیا جائے تو تو اس سے صانع کائنات (کائنات بنانے والے) کی نفی لازم آئے گی اور حضور ﷺ بھی یہ دعاء پڑھا کرتے تھے '' اے دل وآنکھ کو پھیرنے والے میرے دل کو اپنے دین کی طرف پھیرے رکھ''[121]۔

اب اس آیت کا مطلب یہ ہو گا کہ جب ماہرین علم تمام محکمات اور متشابہات پر ایمان لے آئے تو اب وہ یہ دعاء کرتے ہیں کہ ان کے دل حق سے باطل کی طرف پھیر دیئے جائیں یہ دلائل عقلیہ سے مزین تفسیر قرآن ہے اور اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اہل ایمان کی یہ مدح بھی کی ہے کہ وہ متشابہات کے پیچھے نہیں پڑتے بلکہ ان پر اجمالی علم کے باوجود ایمان لے آئے ہیں اور اس میں غور وخوض نہیں کرتے ایسے لوگوں سے یہ بعید ہے

کہ وہ ان متشابہات کے بارے میں کلام کریں گے اور اگر انہوں نے یہ کلام بطور دعاء بھی کیا ہوگا تو محکم سمجھ کر کیا ہوگا اور اللہ تعالیٰ نے یہ سب کچھ مقام مدح و ثناء میں ذکر کیا ہے کہ اہل ایمان یہ کہہ رہے ہیں یہ تو اس بات کی دلیل ہے کہ یہ آیت محکم ترین آیات میں سے ہے یہ ایک اہم اور قابل غور نکتہ ہے۔

معتزلہ کہتے ہیں کہ دلائل کا تقاضا ہے کہ کج روی (زیغ) اللہ تعالیٰ کا فعل نہ ہو اس لیے اس آیت میں تاویل کی جائے گی اس کی تفصیل آیت ﴿ سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾[122] کے تحت ذکر کر دی گئی ہے ان کی سب سے اہم دلیل آیت قرآنی ﴿ فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ ﴾[123] ہے جس میں صراحۃً کجروی (زیغ) کی نسبت کفار کی طرف کی گئی ہے۔

معتزلہ زیر بحث آیت کی متعدد تاویلیں کرتے ہیں:

پہلی تاویل: علامہ جبائی اور علامہ قاضی فرماتے ہیں کہ ﴿ لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا ﴾ کا مطلب یہ ہے کہ اے اللہ تو وہ اپنی مہربانیاں ختم نہ کر جن کی بدولت دل کو ایمان پر استقامت نصیب ہوتی ہے اور کسی بھی شخص کے مستحق زیغ (ٹیڑھے پن کا مستحق یعنی راہ ہدایت سے ہٹا ہوا) ہونے پر اللہ تعالیٰ کی مہربانیوں سے محرومی کو لفظ ''ازاغ'' سے بیان کیا جا سکتا ہے جیسا کہ دوسری جگہ ارشاد ہے ﴿ فَلَمَّا زاغوا ﴾۔

دوسری تاویل: علامہ اصم فرماتے ہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ ہمیں ایسی آزمائش میں نہ ڈال کہ ہمارے دل بھٹک جائیں جیسا کہ دوسری جگہ ارشاد ہے '' اور اگر ہم انہیں حکم دیتے کہ اپنے آپ کو قتل کر ڈالو یا اپنے گھر چھوڑ کر نکل جاؤ تو ان میں سے تھوڑے ہی ایسا کرتے''[124] ایک اور مقام پر ارشاد ہے '' جو لوگ خدا سے انکار کرتے ہیں ہم ان کے گھروں کی چھتیں چاندی کی بنا دیتے''[125] یعنی ہمیں ان عبادات کا حکم نہ دے جن کی وجہ سے ہم بھٹکنے سے نہ بچ سکیں اور کلام عرب میں '' لا تحملني على إيذائك '' بولا جاتا ہے جس کا معنی یہ ہے کہ تو ایسا کام مت کر جس کی وجہ سے میں تیرے لیے موذی بن جاؤں۔

تیسری تاویل: علامہ کعبی فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اے اللہ تو ہمارا نام زائغ (بھٹکنے والا) نہ رکھ جیسا کہ کلام عرب میں '' فلان يكفر فلانا '' اس وقت بولا جاتا ہے جب کوئی دوسرے کو کافر کہے یا کافر نام رکھ دے۔

چوتھی تاویل: علامہ جبائی فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم کو اپنی جنت اور ثواب کی راہ ملنے کے بعد نہ بھٹکا یہ تاویل اول ہی کی طرح ہے صرف یہ فرق ہے کہ یہاں ایک اور چیز (زمانہ بعد) پر محمول کیا گیا ہے یعنی اللہ تعالیٰ کو علم ہے کہ یہ آدمی آج مومن ہے لیکن اگر یہ زندہ رہا تو کافر ہو جائے گا تو '' لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا '' سے مراد یہ ہوگی کہ کافر ہونے سے پہلے ہی موت دیدے کیونکہ اسے مزید زندگی ملنا اسے جنت سے ہٹانے کے قائم مقام ہوگا۔

پانچویں تاویل: علامہ اصم ایک دوسرا معنی بھی بیان کرتے ہیں کہ ہمارے دلوں کو نور قلب ملنے کے بعد اس سے محروم کر کے عقل کا جنون نہ دینا۔

چھٹی تاویل: ابو مسلم فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہمیں شیطان اور انسانی شرور سے بچائے تاکہ ہم بھٹک نہ

سکیں(126)۔

جواب: یہ تمام تاویلیں ضعیف ہیں جن کی تفصیل درج ذیل ہے:

1 معتزلہ کا مذہب اور نظریہ تو یہ ہے کہ مخلوق کے ساتھ مہربانی کرنا اللہ تعالیٰ پر لازمی ہے ورنہ اس کا خدا ہونا صحیح نہ ہوگا اس صورت میں تو دعاء مانگنا ہی فضول ہے جب کہ بشر بن معتمر معتزلی وغیرہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا مخلوق کے ساتھ تمام مہربانیاں کرنا لازمی نہیں بلکہ کچھ مہربانیاں کرنا لازمی ہیں۔

2 دوسری تاویل بھی غلط ہے کیونکہ کسی مکلف کو ایسا حکم دینا جس سے وہ گناہ میں ملوث ہو جائے از خود قبیح اور برا حکم ہے اور اگر اللہ تعالیٰ کو اس کا پہلے سے علم ہو کہ ایسے حکم سے مکلف پر برے اثرات مرتب نہ ہوں گے تو یہ حکم اور عدم حکم ایک جیسا ہو گیا (حکم دینا نہ دینا برابر ہو پھر حکم کیوں دیا) ایسے حکم سے بچنے کے لیے دعاء کرنے کا آخر کیا فائدہ ہوگا۔

3 زیغ اور کفر (بھٹکنا اور کافر ہونا) کے محض نام رکھنے کا مسئلہ نہیں بلکہ یہ تو زیغ و کفر کے وجود اور عدم وجود کی حالت کا مسئلہ ہے جو کہ سراسر بندے کے اختیار میں ہے اس لیے اگر اس زیغ اور کفر کے باوجود اس کا نام زائغ اور کافر نہ رکھا تو کیا ہوگا اس کا کچھ بھی فائدہ نہیں اگر عذاب اور پکڑ نہ ہو تو بات تھی محض نام نہ رکھے جانے سے بچ تو نہیں سکتا۔

4 جو شخص آئندہ سال کفر اختیار کرے گا اسے اسی سال مار دینا لازمی ہو تو جس نے پیدا ہونے کے بعد عمر بھر کفر ہی اختیار کیے رکھنا ہے اسے پیدا ہونے دینا کیسا ہوگا اگر ایک کو پہلے مار کر بچانا درست ہے تو دوسرے کو مار کر کیوں نہ بچایا گیا؟

5 اس سے نور عقل کا معنی مراد لینا ہی غلط ہے کیونکہ آیت کے شروع میں ہی یوں ہے '' جن لوگوں کے دلوں میں کجی ہے '' یعنی یہاں ذکر ہی ان لوگوں کا جو زیغ والے ہیں۔

6 شیاطین اور شرور انسانی اگر مقدر میں نہیں تو دعاء کا فائدہ ہی نہیں اور اگر مقدر میں ہیں تو ان سے بچنا ممکن ہی نہیں اس لیے پھر تو دعاء کا ہی فائدہ نہیں۔

معتزلہ کی ان تمام تاویلات کے باطل ہونے سے واضح ہو گیا کہ اہل سنت کا قول درست ہے۔

سوال: آیت ﴿ فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ ﴾ میں انسانوں کی طرف کیوں نسبت کی گئی؟

جواب: پہلے اللہ تعالیٰ ہی نے ان کو بھٹکایا ہے پھر اس کے بعد اسی کی وجہ سے وہ خود مزید بھٹک گئے اس میں تو کوئی تضاد ہی نہیں ہے۔

﴿ بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا ﴾ (ہماری طرف سے ہدایت دیئے جانے کے بعد) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی عنایت ہی سے ہدایت ملتی ہے۔

﴿ وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً ﴾ دل کے منور ہونے سے پہلے اس کا پاک و صاف کرنا لازمی ہے اسی لیے یہاں اہل ایمان پہلے یہ سوال کرتے ہیں کہ ان کے دلوں سے باطل و غلط عقائد، خیالات اور نظریات کا خاتمہ کر دے پھر اس کے بعد

نور ہدایت کا مطالبہ کیا کہ اس سے اس کے جملہ اعضاء کو منور کر دے۔

'' رَحْمَةً '' تمام اقسام رحمت کو شامل ہے جس کے متعدد مراحل ہیں:

پہلا مرحلہ: دل میں نور ایمان، نور توحید اور نور رحمت کا حصول۔

دوسرا مرحلہ: اعضاء وجوارح میں اطاعت، خدمت اور بندگی کا نور۔

تیسرا مرحلہ: دنیا میں اسباب معیشت کی آسانی اور امن، صحت اور خوشحالی کا حصول۔

چوتھا مرحلہ: موت کے مراحل میں سہولت۔

پانچواں مرحلہ: برزخی زندگی کا سکون۔

چھٹا مرحلہ: روز محشر کا سکون اور معرفت خداوندی کا پروانہ۔

'' مِنْ لَدُنْكَ ''دلائل واضحہ سے ثابت ہو چکا ہے وہی اللہ تعالیٰ رحیم و کریم ہے۔ اس جملے سے عقل، دل اور روح کو تنبیہ ہے مقصود حقیقی ذات خداوندی ہے چونکہ یہ مقصود اور مطلوب انتہائی اعلیٰ، عظیم اور بلند ہے اس لیے اس کو نکرہ ذکر کیا گیا ہے گویا کہ بندہ کہہ رہا ہے کہ میں رحمت کا طالب ہوں کون سی رحمت؟ وہ رحمت جو تیرے شایان شان ہے اور تیرے مناسب اور لائق ہے اس میں اللہ کی رحمت کی عظمت کا اظہار ہے۔

﴿ إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ ﴾ یعنی میری حیثیت کے مطابق یہ میرا سوال ہے جو میری حیثیت کے اعتبار سے تو عظیم ہے مگر تیری رحمت و فضل کی نسبت سے معمولی اور حقیر ہے تو ہی تو عطاء کرنے والا ہے اور تیری ہی عنایات سے جملہ اشیاء کو وجود و ماہیت ملی تیرے سوا کائنات کا ذرہ ذرہ تیرا ممنون اور تیرے احسان، کرم اور فضل کے زیر بار ہے اے مسلسل نیکی اور احسان کرنے والے تیرے در کا سوالی خالی ہاتھ نہیں لوٹا کرتا اور تجھ سے مانگنے والا محروم نہیں رہتا اپنی رحمت، فضل اور کرم سے مجھے بھی نواز دے۔

﴿رَبَّنا إِنَّكَ جامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعادَ (9)﴾

ترجمہ: اے پروردگار تو اس روز جس (کے آنے) میں کچھ شک نہیں سب لوگوں کو (اپنے حضور میں) جمع کرلے گا۔ بیشک خدا خلاف وعدہ نہیں کرتا۔

یہ ماہرین علم کی دعاء کا بقیہ حصہ ہے جنہوں پہلے اللہ تعالیٰ سے ٹیڑھے پن اور کج روی سے پناہ مانگی اور ہدایت و رحمت کی عنایت چاہی اب کہنا چاہتے ہیں ہم صرف دنیاوی مفادات اور مصالح نہیں مانگتے بلکہ آخرت کے مفادات کا بھی سوال ہے کیونکہ تو آخرت میں بھی ہمیں اکٹھا کرے گا اور یہ تیرا وعدہ پورا ہو کر رہے گا البتہ جس دل میں کھوٹ ہو وہ وہاں ہمیشہ کے لیے تباہ و برباد ہو جائے گا لیکن جن اہل ایمان کو توفیق ہدایت ملے وہ تو ہمیشہ کی سعادت، کرامت اور عزت پا گیا گویا یہ اصل دعاء امور آخرت سے ہے۔

﴿ رَبَّنا إِنَّكَ جامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ ﴾ اصل میں ''جَامِعُ الناس للجزاء في يوم لا ريب فيه '' ہے لیکن مراد واضح ہونے کی وجہ سے اسے حذف کر دیا گیا۔

مسئلہ: علامہ جبائی فرماتے ہیں کہ اہل ایمان کا کلام ﴿لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ تک ختم ہو گیا اور ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾ اللہ تعالیٰ کا کلام ہے گویا اہل ایمان کی دعاء ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ﴾ کی اللہ تعالیٰ نے تائید و تصدیق کرتے ہوئے فرمایا'' اللہ تعالیٰ وعدہ خلافی نہیں کرتا'' جیسا کہ اس سورت کے آخر میں اللہ تعالیٰ اہل ایمان کی حکایت بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں ﴿رَبَّنَا وَآتِنَا مَا وَعَدْتَنَا عَلَى رُسُلِكَ وَلَا تُخْزِنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ الْمِيعَادَ [127]﴾۔

بعض مفسرین کا خیال ہے کہ اس موقع پر جو صیغہ حاضر سے صیغہ غائب کی تبدیلی کی گئی ہے ایسا قرآن کریم میں بہت ہے مثلاً ﴿حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ [128]﴾۔

سوال: اس آیت میں ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾ صیغہ غائب کے ساتھ اور سورت کے آخر میں ﴿إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾ صیغہ حاضر کے ساتھ کیوں ہے؟

جواب: زیر بحث آیت میں مقام ہیبت کا منظر ہے کہ جب اللہ تعالیٰ حشر و نشر کریں گے تو ظالموں سے مظلوموں کا بدلہ دلائیں گے جب کہ آخر سورت میں مقام طلب و دعاء ہے جہاں بندہ اپنے رب سے ناز و اداء سے مانگتا ہے اس لیے وہاں صیغہ خطاب ہے۔

مسئلہ: علامہ جبائی نے اس آیت سے استدلال کیا ہے کہ گناہ گار ہمیشہ جہنم میں رہیں گے کیونکہ لفظ ''وعید'' (دھمکی) لفظ ''وعد'' میں داخل ہے کیونکہ قرآن میں ہے ﴿أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا﴾[129] اس میں دھمکی کے لیے ''وعد'' کا لفظ بولا گیا ہے جس سے معلوم ہوا کہ وعد و عید اور میعاد ایک ہی ہیں اور یہاں اعلان ہے ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾۔

جواب: یہ وعید مطلق نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کی معافی سے مشروط ہے جیسا کہ سب کا اتفاق اور اجماع ہے یہ عدم توبہ کے ساتھ مشروط ہے جس طرح آپ نے ایک مستقل دلیل سے توبہ کی شرط لگادی اسی طرح ہم نے ایک مستقل دلیل سے عدم معافی کی شرط لگادی اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ یہ وعید ہے مگر یہ تسلیم نہیں کیا جا سکتا کہ لفظ ''وعید'' وعد میں داخل ہے کیونکہ وعید کا بیان مستقل آیات میں ہے مثلاً ﴿فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[130] اور آیت ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾[131] اس لیے آیت ﴿فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا﴾ کا مطلب یہ ہے کہ مشرکین اپنے بتوں اور معبودوں سے بہت سی امیدیں وابستہ کیے ہوئے تھے کہ وہ خدا تعالیٰ کے ہاں ان کی سفارش کریں گے اب اس کے متعلق پوچھا جا رہا ہے اس مسئلہ کی وضاحت ﴿بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ﴾[132] کے تحت گزر چکی ہے۔

علامہ واحدی ایک دوسرے انداز سے بیان کرتے ہیں کہ یہاں وعید سے اولیاء اللہ سے کیے گئے وعدے مراد ہیں دشمنان خدا کو دھمکیاں مراد نہیں ہیں کیونکہ شرفاء عرب اپنے وعدوں کی پاسداری کو عزت کا نشان سمجھتے تھے[133]۔ جیسا کہ شاعر کہتا ہے:

إذا وعد السراء أنجز وعده ... وإن أوعد الضراء فالعفو مانعه [134]

اگر خوشیوں کا وعدہ کرے تو وہ اپنے وعدوں کو پورا کرتا ہے لیکن اگر کبھی وہ تکلیف اور ضرر دینے کا وعدہ کرے تو اس کا عفو ودر گزر اس کو اس سے باز رکھتا ہے۔

اسی مسئلہ میں ابو عمرو بن علاء اور عمرو بن عبید کے درمیان مناظرہ بھی ہوا تھا ابو عمرو بن علاء نے پوچھا کہ مرتکب کبیرہ کا کیا حکم ہے تو عمرو بن عبید بولا کہ اللہ تعالیٰ نے کچھ وعدے اور دھمکیاں بھی دی ہیں اللہ تعالیٰ اپنے وعدوں کی طرح دھمکیاں بھی پوری کرے گا جس پر ابو عمرو بن علاء نے کہا کہ آپ کے دل گونگے ہیں اہل عرب وعدے سے پھرنے کو ذلت اور دھمکی سے پھرنے کو شرافت اور عزت سمجھتے تھے۔ شاعر کہتا ہے:

وإني وإن أوعدته أو وعدته ... لمكذب إيعادي ومنجز موعدي [135]

میں اگر اسے دھمکی دوں یا اس سے وعدہ کرلوں تو اپنی دھمکی کو جھٹلا دیتا ہوں اور وعدے کو پورا کر دیتا ہوں

معتزلہ کے بقول عمرو بن عبید نے کہا کہ تو پھر اللہ تعالیٰ کو دھمکی واپس لینے پر مکذب کہا جا سکے گا تو ابو عمرو بن علاء کے نفی میں جواب دینے پر عمرو بن عبید نے کہا کہ آپ کا استدلال ختم ہو گیا جس پر ابو عمرو بن علاء لاجواب ہو گیا۔

میرے خیال میں ابو عمرو بن علاء کو یہ جواب دینا چاہیے تھا کہ تم نے وعید کو وعد پر قیاس کیا ہے اور ہم ان کا الگ الگ معنی کرتے ہیں وعدہ پورا کرنا دوسرے کا حق ہے اور دھمکی پوری کرنا اپنا حق ہے جو شخص اپنا حق معاف کر دے اور ختم کر دے اس نے تو جود و کرم اور عنایت و بخشش کی حد کر دی البتہ دوسرے کا حق ضائع کرنا اور ادا نہ کرنا ذلت اور کمینگی کی نشانی ہے اس لیے ان دونوں الفاظ (وعد اور وعید) میں بڑا فرق ہے انہیں باہمی قیاس کرنا درست نہیں ہے اور شعر میں اس کی وضاحت ہے اور یہ اعتراض درست نہیں کہ دھمکی پر عمل پیرا نہ ہونے کی وجہ سے وہ مکذب (خود کو جھٹلانے والا) کہلائے گا یہ تو تب درست ہوتی جب یہ دھمکی غیر مشروط ہوتی حالانکہ اہل سنت کے نزدیک تمام دھمکیاں عدم معافی سے مشروط ہیں اس میں کلام خداوندی میں جھوٹ کا احتمال ہی نہیں رہتا۔

تنقیدی جائزہ

ضعیف اور روایت بالمعنی احادیث

1 استواء معلوم والكيفية مجهولة والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة [136]

امام رازی کے نقل کردہ الفاظ (الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة) کتب روایت میں نہیں ہیں البتہ ان الفاظ کے قریب روایات درج ذیل کتب میں موجود ہیں: حلیۃ الاولیاء ج6 ص 325؛ الرد علی الجہمیہ، ج1 ص55 ؛الاسماء والصفات، ج 2 ص305

2 من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار [137]

جو آدمی اپنی رائے اور خیال سے تفسیر کرتا ہے وہ اپنا ٹھکانہ جہنم سمجھ لے۔

یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ جو امام رازی نے نقل کیے ہیں کتب احادیث میں نہیں البتہ اس مضمون کی روایات ان الفاظ کے ساتھ موجود ہیں (مَنْ قَالَ فِي القرآن بِرَأْيِهِ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ) ترمذی ج5 ص199، (من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار) شعب الایمان ج3 ص539؛ مسند بزار ج11 ص61، مگر علامہ البانی نے اسے ضعیف قرار دیا ہے دیکھیے: سلسلۃ الاحادیث الضعیفہ ج4 ص265 حدیث 1783 کیونکہ اس روایت کا دار و مدار عبد الاعلی بن عامر ثعلبی پر ہے جسے علامہ ابن حجر عسقلانی نے " صدوق يهم "قرار دیا ہے دیکھیے: تقریب ج1 ص561۔ اور علامہ ابو شہبہ نے تو اس روایت کو اسرائیلیات میں شمار کیا ہے دیکھیے: ج1 ص78 مگر خود ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے۔ دیکھیے: مطالب عالیہ ج12 ص640 حدیث نمبر 3048 اس لیے علامہ ابن حجر کا اس حدیث کو صحیح قرار دینا محل غور ہے۔

مسئلہ الہیات اور امام رازی

امام رازی رحمہ اللہ اللہ تعالیٰ توحید کو عقلی انداز سے ثابت کرتے ہوئے عقیدہ تثلیث کا باطل ہونا ثابت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

اللہ تعالیٰ حی اور قیوم ہے اور حی وقیوم کی اولاد ہونا ممتنع الوجود ہے کیونکہ وہ واجب الوجود لذاتہ ہے اور اس کے علاوہ ہر ایک ممکن الوجود لذاتہ ہی ہو سکتا ہے جو حادث ہوگا اور اس کی تخلیق و تکوین کا صدور و آغاز ہوا ہوگا اور کسی حادث اور مخلوق کا واجب الوجود کی اولاد بننا ممتنع ہوگا جیسا کہ قرآن میں ہے " تمام اشخاص جو آسمانوں اور زمین میں ہیں سب خدا کے روبرو بندے ہو کر آئیں گے "[138] یہ مسئلہ آیت الکرسی میں وضاحت سے گزر چکا ہے۔ جب اللہ تعالیٰ کا حی و قیوم ہونا ثابت ہو گیا تو اس سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ کہ حضرت عیسی علیہ السلام حی وقیوم نہیں ہو سکتے کیونکہ وہ اولاد ہیں، کھاتے پیتے ہیں اور (عدم سے) وجود میں آئے تھے اور عیسائیوں نے انہیں مصلوب تسلیم کر کے یہ بھی مان لیا کہ وہ حی و قیوم نہ تھے جس سے یہ بھی خود ثابت ہو گیا کہ وہ الہ اور معبود بھی نہ تھے۔ یہ ایک جملہ الحی القیوم ہی

عیسائیوں کے عقیدہ تثلیث کے بطلان کے تمام دلائل کا جامع اور کافی اور شافی ہے۔

امام رازی نے عیسائیوں کو لاجواب کردیا۔

امام رازی آیت نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتابَ بِالْحَقِّ کی تفسیر کے تحت عیسائیوں کے رسالت محمدی ﷺ کے انکار پر فرماتے ہیں کہ:

عیسائی تسلیم کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے بنی نوع انسان کی ہدایت کے لیے تورات اور انجیل کو نازل فرمایا اور انہیں کتب سماویہ اور کلام خداوندی تسلیم کرتے ہیں کیونکہ ان کے نزول میں بھی ایک معجزہ تھا جس کی وجہ سے ان کا حق ہونا اور باطل سے الگ ہونا واضح ہوا اور اسی کی بدولت رسولوں کی صداقت اور حقانیت نمایاں اور آشکارا ہوتی رہی جس طرح تورات اور انجیل کا معجزہ ان کی حقانیت کی دلیل ہے اسی طرح یہ قرآن کی بھی حقانیت کی دلیل ہوگا اگر یہ ثبوت اور معجزہ تورات اور انجیل میں تسلیم ہے تو قرآن میں بھی تسلیم ہوگا کیونکہ مشترکہ طریقہ کار کی تکذیب سے سب کی تکذیب لازم آئے گی اب یا تو اسے مکمل تسلیم کرتے ہوئے تورات و انجیل کے ساتھ حقانیت قرآن کا بھی مسلمانوں کی طرح اقرار کرنا پڑے گا یا پھر اسے مسترد کرکے براہمہ (Brahman)[139] کی طرح تورات اور انجیل کو بھی جھٹلانا پڑے گا بعض جگہ تسلیم کرنا اور بعض جگہ جھٹلانا تو محض جہالت اور اندھی تقلید ہے۔

چونکہ معرفت خداوندی اور رسالت محمدی میں اعلیٰ، عمدہ اور واضح دلائل کے بعد کسی بھی قسم کے اشکال، شک اور شبہ کی کوئی گنجائش ہی نہیں رہی اس لیے اس موقع پر اللہ تعالیٰ نے عذاب کی دھمکی اور وعید سناتے ہوئے فرمایا'' جو لوگ خدا کی آیتوں سے انکار کرتے ہیں ان کو سخت عذاب ہوگا، اور خدا زبردست (اور بدلہ لینے والا) ہے'' اس سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ اس کلام کی خوبی انداز اور بہترین ترتیب میں کوئی بھی کلام اس کے سنگ پاء بھی نہیں ہو سکتا۔

اس بے نظیر و بے مثال جواب پر امام رازی اظہار مسرت کرتے ہوئے فرماتے ہیں: آخر میں اس ذات کا شکر ادا کرتا ہوں جس نے اس مسکین کو ان دقیق و لطیف مسائل کی سمجھ اور فہم نصیب فرمائی جب کہ دیگر بے حد و بے حساب انعامات اس کے علاوہ ہیں۔

علماء لغت اور امام رازی

امام رازی صرف ایک ماہر علوم عقلیہ و مفسر قرآن ہی نہیں بلکہ ایک ماہر لغت بھی ہیں کیونکہ اس کے بغیر قرآن سمجھنا ناممکن ہو جاتا ہے اس لیے بعض مقامات پر جہاں علماء لغت حدود لغت عبور کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو امام رازی رحمہ اللہ واضح تنبیہ کرتے ہیں۔ ایسے ایک مقام لفظ'' انجیل'' کے لغوی معنی اور اس کے اشتقاق کے بارے میں علماء لغت کے اقوال نقل کرنے کے بعد امام رازی فرماتے ہیں:

مگر مجھے ان سب سے اختلاف ہے اور ان علماء اہل لغت پر تعجب ہوتا ہے جنہوں نے یہ فرض اور لازم کر رکھا ہے کہ ہر لفظ ضرور کسی دوسرے لفظ سے ماخوذ ہوگا اگر یہی بات ہے تو دور یا تسلسل لازم آئے گا اور یہ دونوں باطل ہیں۔ لہذا یہ ماننا پڑے گا کہ کچھ ایسے الفاظ ہیں جو وضع اصلی ہوں اور کسی سے مشتق نہ ہوں البتہ ان سے دوسرے

الفاظ مشتق ہو سکتے ہوں اس صورت میں یہ بھی تو ممکن ہے کہ جسے اصل لفظ سمجھا جارہا ہو وہ مشتق ہو اور اصل کوئی دوسرا لفظ ہو بلکہ یہ بھی تو ممکن ہے کہ جسے مشتق قرار دیا جارہا ہو وہی اصل ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ اصل لفظ اتنا مشہور و معروف نہ ہو بلکہ غیر معروف ہو اور اس سے مشتق لفظ بہت ہی مشہور ہو اور اگر یہی صورت حال ہو کہ تورات کو اس کے ظاہر ہونے کی وجہ سے تورات اور انجیل کو اصل ہونے کی وجہ سے انجیل کہا جاتا ہو تو پھر ہر ظاہر چیز کو تورات اور اصل چیز کو انجیل کہا جائے گا اس طرح تو نئے نئے ظاہر ہونے والے واقعات کو تورات کہا جائے گا اور مٹی کو انجیل کہا جائے گا کیونکہ یہ ہر برتن کا اصل ہے اور انگوٹھی کے اصل سونا اور چاندی اور کپڑے کے اصل سوت دھاگہ کو بھی انجیل کہا جائے گا حالانکہ ایسا قطعا نہیں ہے اس لیے یہ بات انتہائی اہم اور ضروری ہے کہ ان الفاظ کی اصل اور وضع کو مد نظر رکھا جائے کہ اہل کلام نے ان الفاظ کو کن معانی کے لیے وضع کیا ہے جب آخر میں تھک ہار کر اصل وضع کی طرف رجوع کرنا ہی ہے تو کیوں نہ آغاز اور شروع ہی سے اسے اختیار کرتے ہوئے اپنی جان اور عقل کو (فضول کھپانے سے) آرام و سکون پہنچائیں اس موقع پر بھی حقیقت یہی ہے کہ یہ دونوں الفاظ تورات اور انجیل عجمی ہیں ایک عبرانی تو دوسرا سریانی ہے اب یہ عقل مند کو زیب نہیں دیتا کہ ان عجمی الفاظ کو کلام عرب کے اصول و قواعد اور اوزان پر منطبق کرتا پھرے لہذا اس قسم کی مباحث سے دور رہنا ہی بہتر ہے۔امام رازی نے علم لغت کا ایک اہم اصول اور قانون بیان کر دیا ہے

امام رازی اور علماء مفسرین

وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ کی مراد میں مفسرین کے مختلف اقوال نقل کرنے کے بعد امام رازی رحمہ اللہ فرماتے ہیں : مگر مجھے ان سارے تفسیری اقوال سے اختلاف ہے کیونکہ زبور میں احکام و مسائل کا ذکر ہی نہیں اس میں تو صرف وعظ و نصائح ہیں اور اس کو قرآن کریم پر بھی محمول کرنا درست نہیں ہے کیونکہ ﴿ وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ ﴾ میں واؤ عاطفہ ہے اور معطوف علیہ معطوف کا غیر ہوتا ہے اور اس سے پہلے قرآن کریم کا ذکر بھی ہو چکا ہے لہذا یہ لازمی طور پر اس کا غیر ہو گا اور قول سوم بھی درست نہیں کیونکہ اگر ''فرقان'' کو ان تینوں کتابوں کی صفت قرار دیا جائے تو اس کا موصوف پر عطف کرنا لازم آتا ہے جو اگرچہ شاذ و نادر طور پر شعراء کے کلام میں تو کہیں موجود تو ہو سکتا ہے مگر درجہ فصاحت اور بلاغت سے انتہائی فروتر ہے جو کہ کلام خداوندی سے قطعا مناسب نہیں ہے۔

میرے نزدیک ان سے مراد معجزات ہیں جو ان کتابوں کے ساتھ انبیاء کرام کو ملے تاکہ ان کتابوں کی حقانیت واضح ہو اور دیگر جھوٹے لوگوں سے امتیاز ہو یہی فرقان اور فیصلہ کن ہیں کہ یہ کلام خداوندی ہے اور کوئی بھی دوسری کتاب اس کی نظیر پیش نہیں کر سکتی یہ تفسیر اگرچہ کسی مفسر نے بیان نہیں کی مگر قرآنی آیات کا وہ مطلب جو معنی کی قوت، الفاظ کی بناوٹ اور جملہ کی ترتیب اور ساخت کے منافی ہو (کم از کم میرے لیے) قابل قبول نہیں ہے۔

عیسائیوں کے نظریات کی فلسفیانہ انداز سے تردید اور جواب

امام رازی رحمہ اللہ آیت إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ کی تفسیر کے تحت فرماتے ہیں کہ :

ان آیات کو ان کے شان نزول کے تحت سمجھا جائے وہ یہ کہ عیسائیوں نے الوہیت عیسی علیہ السلام کا دعوی کیا اور اس کے ثبوت میں دو قسم کے دلائل پیش کیے مشاہداتی دلائل اور الزامی دلائل

جب اس موقع پر الوہیت عیسی علیہ السلام اور تثلیث کا " **الحی القیوم** " سے باطل کر دیا گیا (کہ معبود تو وہ ہوتا ہے جو حی اور قیوم بھی ہو اور عیسی علیہ السلام حی و قیوم تو نہ تھے) تو ان کے ان دونوں دلائل کا جواب بھی دیدیا۔

پہلی مشاہداتی دلیل اور اس کا جواب : حضرت عیسی علیہ السلام بھی صاحب علم تھے اور وہ بھی ہر طرح کی غیب کی خبریں بتاتے تھے حتی کہ گھر میں کیا کھایا اور کیا کام کیا بھی بتادیتے تھے یہ ان کے عالم ہونے کی دلیل ہے۔

اس کا جواب آیت ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ ﴾ سے دیا گیا کہ چند غیب کی باتیں جان لینے سے معبود نہیں بن جاتا کیونکہ اس میں یہ بھی احتمال ہوتا ہے کہ اس کو وحی وغیرہ ذرائع سے اس کا علم ہو گیا ہو بلکہ تمام غیبی امور کا احاطہ نہ کر سکنا اس بات کی قطعی دلیل ہے کہ وہ معبود نہیں ہو سکتا کیونکہ معبود تو وہی ہو سکتا ہے جس پر زمین و آسمان کا کوئی ایک ذرہ بھی پوشیدہ نہ ہو اور معبود ہی تو خالق ہوتا ہے اور خالق کے لیے تمام مخلوقات کا علم لازمی ہے اور یہ بات بھی واضح اور قطعی ہے کہ حضرت عیسی علیہ السلام ہر قسم کے غیب کے عالم نہ تھے کیونکہ بقول نصاری انہوں نے صلیب دیئے جانے سے قبل کافی جزع و فزع، عاجزی اور فریاد کی تھی جو اس بات کی دلیل ہے کہ وہ عالم غیب نہ تھے ورنہ انہیں پہلے ہی معلوم ہو جاتا کہ دشمن انہیں گرفتار کر کے سولی پر لٹکائیں گے اس سے اذیت اور تکلیف بھی ہو گی وہ دشمنوں سے چھپتے پھرتے اور نہ ہی جان بخشی کی کوششیں کرتے۔

جب حضرت عیسی علیہ السلام یہ سب کچھ جان نہ پائے تو یہ ثابت ہو گیا کہ وہ جملہ معلومات اور مغیبات کے عالم نہ تھے اور معبود سے تو زمین و آسمان کی کوئی چیز مخفی نہیں رہ سکتی لہذا حضرت عیسی علیہ السلام خدا نہ تھے اور یہ بھی واضح ہو گیا کہ بعض غیبی باتوں کا علم ہونا معبود اور خدا ہونے کی دلیل نہیں ہو سکتا جب کہ صرف چند امور کا نہ جان سکنا اس بات کی دلیل قطعی ہے کہ وہ معبود نہ تھے۔

دوسری مشاہداتی دلیل اور اس کا جواب: عیسی علیہ السلام نہ صرف مردوں کو زندہ کرتے اندھوں اور کوڑھوں کو شفا دیتے بلکہ مٹی کے پرندے بنا کر ان میں پھونک مار کر زندگی بھی دیتے تھے یہ ان کی قدرت کی دلیل ہے۔

اس کا جواب آیت ﴿ هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ ﴾ دیا گیا کہ بعض مواقع پر (کسی کے ہاتھ پر) حیات و موت کے واقعات پیش آجانا معبود بن جانے کی دلیل نہیں بن سکتے کیونکہ اس میں معجزہ اور نبی کے لیے اضافی اکرام اور اعزاز کا بھی احتمال ہوتا ہے مگر کسی بھی ایک موقع پر اس پر قادر نہ ہو سکنا اس کے معبود نہ ہو سکنے کی دلیل قطعی قرار پائے گا اور معبود حقیقی تو وہی ہو سکتا ہے جو شکم مادر میں نطفے کے حقیر قطرے پر عجیب عظیم نقش و نگار تک بنادے اور یہ بات تاریخ کا حصہ ہے کہ حضرت عیسی علیہ السلام کو اس انداز سے حیات و موت پر قدرت حاصل نہ تھی ورنہ ان کے دشمن ان کے قتل پر قادر ہی نہ ہو سکتے تھے بلکہ حضرت عیسی علیہ السلام کی جگہ ان کی شامت آجاتی۔ گو یا چند صورتوں میں اور چند مواقع پر زندہ کرنے کے واقعات پیش آجانا خدا بن جانے کی دلیل نہیں ہیں البتہ کسی ایک بھی

موقع پر اس کی قدرت نہ ہونا معبود نہ ہونے کی مستحکم اور قطعی دلیل ہوگی۔

عیسائیوں کے الزامی دلائل کا جواب

پہلی الزامی دلیل اور اس کا جواب : حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے والد نہیں تھے اور اسے مسلمان بھی تسلیم کرتے ہیں تو لازماً ان کا باپ اللہ تعالیٰ ہوگا (کیونکہ باپ کے بغیر تو پیدا ہی نہیں ہو سکتا) اس کا جواب آیت ﴿ هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحامِ كَيْفَ يَشاءُ ﴾ سے دیا گیا کہ شکم مادر میں تصویر خدا تعالیٰ بناتے ہیں اس کی اپنی مرضی ہے کسی کی تصویر اس کے باپ کے نطفے پر بنائے یا اس کے بغیر ہی بنادے۔

دوسری الزامی دلیل اور اس کا جواب : حضرت عیسیٰ علیہ السلام روح اللہ ہیں اور اسے مسلمان بھی تسلیم کرتے ہیں جو اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے بیٹے ہیں اس کا جواب آیت ﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتابَ مِنْهُ آياتٌ مُحْكَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتابِ وَأُخَرُ مُتَشابِهاتٌ ﴾ سے دیا کہ یہ الزام لفظی ہے کیونکہ الفاظ کے معنی حقیقی کے علاوہ معنی مجازی بھی ہوتے ہیں اور جب بھی کسی لفظ کا ظاہری معنی دلیل عقلی کے مخالف ہو تو وہ متشابہات میں ہونے کی وجہ سے قابل توجیہ ہوتا ہوہ متشابہات میں ہونے کی وجہ سے قابل توجیہ ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ الحی القیوم سے بتایا گیا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام خدا ہیں اور نہ ہی خدا کے بیٹے ہیں اور آیت ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلا فِي السَّماءِ ﴾ سے عیسائیوں کی پہلی دلیل (عیسیٰ علیہ السلام کے عالم غیب ہونے) کا جواب دیا گیا اور آیت ﴿ هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحامِ كَيْفَ يَشاءُ ﴾ عیسائیوں کی دوسری دلیل (عیسیٰ علیہ السلام کے مردوں کو زندہ کرنے کی قدرت رکھنے اور بغیر باپ پیدا ہونے کی وجہ سے خدا تعالیٰ کے بیٹا ہونے) کا جواب دیا گیا اور آیت ﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتابَ مِنْهُ آياتٌ مُحْكَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتابِ وَأُخَرُ مُتَشابِهاتٌ ﴾ سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے روح اللہ کہے جانے سے ان کے ابن اللہ (خدا کا بیٹا) ہونے کے استدلال کا جواب دیا گیا گویا یہ آیت عیسائیوں کے ہر استدلال، شبہے اور اعتراض کا جواب ہے۔

امام رازی نے عقلی انداز سے عیسائیوں کے اہم عقائد اور نظریات کو باطل ثابت کر دیا جو کہ امام رازی ہی کا کمال ہو سکتا ہے۔ دنیا بھر کے عیسائیوں تک اسلام کا آفاقی پیغام پہنچانے میں امام رازی کے اسی قسم کے جوابات بہت ہی آسانی اور سہولت پیدا کر سکتے ہیں۔

محکم اور متشابہ کی اصطلاحی تعریف :

محکم و متشابہ آیات کی تفصیل اور تاویل مختلف مسالک و فرقوں کے درمیان متنازعہ مسئلہ ہے جس کی ہر ایک اپنی من چاہی تفسیر، تعبیر، وضاحت اور تشریح کرنا چاہتا ہے تاکہ اس کے نظریات عین اسلامی قرار پائیں اور فریق مخالف کے غیر اسلامی اور غیر دینی۔ امام رازی نے ایک محقق کے انداز سے بڑے نپے تلے انداز سے اس موضوع پر قلم اٹھایا ہے جس سے کافی حد تک اس مسئلہ کو سمجھنے پر مدد مل سکتی ہے امام رازی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: لفظ جس معنیٰ کے لیے وضع (بنایا گیا) کیا گیا ہو اگر وہ اسی کے لیے خاص ہو اور اس میں کسی دوسرے معنیٰ کا احتمال نہ ہو تو اسے نص کہتے ہیں اور اگر اس

میں دوسرے معنٰی کا بھی احتمال ہو تو اس کی پھر دو صورتیں ممکن ہیں اگر ایک معنی میں راجح اور غالب ہو تو اسے ظاہر کہا جاتا ہے اور دوسرا معنی جو مرجوح ہوگا اسے مؤول کہا جائے گا اور اگر کوئی معنی راجح ہی نہ ہو اور دونوں معنوں میں مشترک اور مساوی طور پر اس لفظ کا اطلاق ہو تو اسے مشترک کہا جائے گا مگر ان کا معنی واضح نہ ہونے کی وجہ سے انہیں مجمل بھی کہا جائے گا۔

اس سے واضح ہوا کہ لفظ کی درج ذیل اقسام ہیں نص، ظاہر، مؤول، مشترک اور مجمل ان میں سے نص اور ظاہر مفید استدلال اور قابل ترجیح ہیں البتہ ان میں اتنا فرق ہے کہ نص کی ترجیح کلیۃ مانع عن الغیر (کسی بھی دوسرے مطلب کے احتمال سے محفوظ) ہے جب کہ ظاہر کی ترجیح مانع عن الغیر نہیں ہے ان دونوں کی قدر مشترک کو محکم کہا جاتا ہے اور مجمل اور مؤول الفاظ کی اپنے معنٰی پر دلالت واضح نہیں مگر ان میں باہمی فرق یہ ہے کہ مجمل لفظ کی دلالت اگرچہ راجح نہیں لیکن مرجوح بھی نہیں جب کہ مؤول لفظ کی اپنے معنٰی پر دلالت غیر راجح ہونے کے ساتھ ساتھ مرجوح بھی ہے ان دونوں کی باہمی قدر مشترک کو متشابہ کہا جاتا ہے کیونکہ دونوں اقسام میں معنی اور مطلب سمجھ نہیں آتا اور یہ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے کہ متشابہ کا اطلاق غیر معلوم چیز پر اطلاق السبب علی المسبب ہے کیونکہ نہ جاننے والے کے ذہن میں نفی اور اثبات متشابہ ہیں یا بالفاظ دیگر اس مشابہت ہی کی وجہ سے لفظ کا معنی نامعلوم ہو گیا۔

اور اگر ایک لفظ کے دونوں معنوں کا مساوی احتمال ہونے سے ذہن توقف کرنے پر مجبور ہو جاتا ہو جیسے "قرء" کے معنٰی حیض اور طہر مساوی ہیں اور اس وقت شدید مشکل پیش آجاتی ہے جب کسی لفظ کا ایک معنی راجح اور دوسرا مرجوح ہو اور معنی راجح باطل اور معنی مرجوح حق ہو جائے جیسا کہ آیت ﴿ وَإِذا أَرَدْنا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنا مُتْرَفِيها فَفَسَقُوا فِيها فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ [140]﴾ (اور جب ہمارا ارادہ کسی بستی کے ہلاک کرنے کا ہوا تو وہاں کے آسودہ لوگوں کو (فواحش) پر مامور کر دیا، تو وہ نافرمانیاں کرتے رہے، پھر اس پر (عذاب کا) حکم ثابت ہو گیا) سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ خود لوگوں کو گناہ کا حکم دیتے ہیں جب کہ قول محکم یہ ہے کہ کفار کے قول ﴿ وَإِذا فَعَلُوا فاحِشَةً قالُوا وَجَدْنا عَلَيْها آباءَنا وَاللَّهُ أَمَرَنا بِها [141]﴾ (اور جب کوئی اور بے حیائی کا کام کرتے ہیں تو کہتے ہیں کہ ہم نے بزرگوں کو اسی طرح کرتے دیکھا ہے اور خدا نے بھی ہم کو یہی حکم دیا ہے) کے جواب اور تردید میں اللہ تعالیٰ کا واضح فرمان ہے ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشاءِ [142]﴾ (کہہ دو کہ خدا بے حیائی کے کام کرنیکا حکم ہر گز نہیں دیتا۔) اسی طرح آیت ﴿ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ [143]﴾ میں نسیان کے راجح معنی (بھولنے) کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہو رہی ہے جب کہ اس لفظ کا مرجوح معنی ترک کرنا ہے اور یہاں بھی راجح معنی باطل اور مرجوح معنی درست ہو رہا ہے جب کہ اس بارے میں محکم آیات یہ ہیں ﴿ وَما كانَ رَبُّكَ نَسِيًّا [144]﴾ ﴿ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلا يَنْسى [145]﴾ جن سے معلوم ہوتا ہے کہ نسیان کی نسبت خدا تعالیٰ کی طرف ہو ہی نہیں سکتی۔

یہ ایک اہم مقام ہے جہاں ہر فرقہ اپنے دلائل کو محکم اور فریق مخالف کے دلائل کو متشابہ قرار دیتا ہے چنانچہ معتزلہ آیت "جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کافر رہے"[146] کو محکم اور آیت "اور تم کچھ نہیں چاہ سکتے مگر

وہی جو خدائے رب العلمین چاہے'' [147] کو متشابہ قرار دیتے ہیں چونکہ یہ (اپنی اغراض کے لیے خود ساختہ) فراموشی اور غفلت تو سب کچھ تلپٹ کر جائے گی اس لیے اس کے کچھ قواعد اور قوانین ضروری ہیں جو پیش کیے جا رہے ہیں۔

قاعدہ : اگر کسی لفظ کے دو معنی ہوں ان میں سے ایک راجح اور دوسرا مرجوح ہو اور معنی مرجوح کو مراد نہ لیا جاسکے تو یہ معنی راجح ہی محکم ہے اور اگر راجح معنی مراد نہ لیا جاسکے صرف مرجوح ہی مراد ہو سکتا ہو تو یہ متشابہ ہو گا اور کسی بھی لفظ کے راجح معنٰی کو ترک کر کے مرجوح معنی مراد لینے کے لیے ایک واضح دلیل لفظی یا دلیل عقلی درکار ہو گی۔

دلیل لفظی کی تفصیل : اگر دونوں لفظی دلیلوں میں تعارض پیدا ہو جائے تو ان میں سے کسی بھی ایک لفظ کے ظاہری معنی کو کو دوسرے لفظ کے ظاہری معنی پر ترجیح نہیں دی جاسکتی۔

اس کے بعد امام رازی رحمہ اللہ ایک سوال کہ اگر ان میں سے ایک کی دلالت قطعی اور دوسرے کی قطعی نہ ہو تو اس صورت میں ترجیح کیوں نہیں دی جاسکتی ؟ یا دوسری صورت یہ کہ دونوں ہی راجح ہوں مگر ان میں سے ایک زیادہ راجح ہو کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں : یہ قابل تسلیم ہی نہیں کیونکہ پہلی بات یہ ہے کہ لفظی دلائل کبھی بھی قطعی نہیں ہوتے کیونکہ ہر دلیل لفظی نقل لغت پر موقوف ہے اور لغت میں تو مختلف انداز اور وجوہات مثلاً نحوی اور صرفی تراکیب کے فرق اور حقیقی و مجازی معانی کے اختلاف کے علاوہ مشترکہ معانی کی تخصیص و تعمیم، اضمار اور عدم اضمار اور عقلی و نقلی کے معارضات کا وجود اور عدم وجود، تخمینی معانی اور معانی موقوفہ علی الظن وغیرہ متعدد امور میں اختلافات کی وجہ سے قطعی معنی کا امکان ہی مشکل ہوتا ہے

اور دوسری بات یہ ہے کہ اگر دونوں ہی راجح ہوں مگر ان میں سے ایک زیادہ راجح اور قوی ہو—اگرچہ دونوں میں احتمال اصلی ایک جیسا ہی موجود ہو—اور راجح معنی مراد لیا جائے یہ بھی درست نہیں کیونکہ اس میں دلیل لفظی کے ظاہری معنی کے بجائے اس کے ظنی اور مرجوح معنی مراد لیے جاتے ہیں اور اصولی مسائل میں ایسا کرنا غلط ہے اگرچہ فقہی مسائل میں ایسا کیا جاسکتا ہے۔

اس ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ مسائل قطعیہ میں کسی بھی لفظ کے راجح معنی کو ترک کرتے ہوئے ایسی دلیل قطعی عقلی کے بغیر مرجوح معنی لینا جائز ہی نہیں جس سے یہ واضح ہوتا ہو کہ ظاہری معنی مراد لینا محال ہے اور اور جب ایسی دلیل قطعی مل جائے جس سے یقین ہو جائے کہ اللہ تعالٰی کا اس لفظ سے اس کا ظاہری معنی مراد نہیں تو اب انسان مکلف کو اس کی ضرورت نہیں کہ وہ اس معنی مرجوح کی معرفت اور پہچان بھی حاصل کرے (کیونکہ اس کا تعین آسان نہیں ہے) اس کی وضاحت کے لیے ترجیح مجاز علی المجاز اور ترجیح تاویل علی التاویل سے واسطہ پڑے گا اور یہ ترجیحات دلائل لفظیہ ہی سے معلوم ہو سکتی ہیں اور یہ پہلے ہی واضح ہو چکا ہے کہ دلائل لفظیہ صرف ظنی ہوتے ہیں قطعی نہیں ہو سکتے خصوصاً کسی معنی مرجوح کو کسی دوسرے معنی مرجوح پر ترجیح کے دلائل تو انتہائی ضعیف ہوتے ہیں جن سے صرف ظن ضعیف کا تو فائدہ ہو سکتا ہے اس کے علاوہ کچھ بھی مفید نہ ہو گا اس لیے اس ظن ضعیف سے مسائل قطعیہ پر استشہاد جائز اور درست نہیں۔ اس ساری تحقیق سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ جب کسی لفظ کو ظاہری معنی پر محمول کرنے میں

دلائل قطعیہ مانع ہوں تو اس کی مزید تحقیق و تعین، بحث و تمحیص اور غور و خوض بھی جائز نہ ہوگا۔

امام رازی اس وضاحت اور تفصیل کے بعد معتزلہ اور دوسرے اس قبیل کے فرقوں کے بارے میں تعجب اور حیرت کے انداز سے کہتے ہیں: مگر مجھے یہ بات سمجھ نہیں آتی کہ اپنے مذہب کے موافق آیات کو محکم اور فریق مخالف کی موافق آیات کو متشابہ کیوں قرار دینے کی جرات کی جاتی ہے اور کیونکر موافق آیات کا ظاہری معنی اور مخالف آیات کا تاویلی معنی مراد لیا جاتا ہے جب کہ یہ واضح ہے کہ ان تمام معانی کو دلائل عقلیہ سے تصدیق ہوئے بغیر دلیل کامل نہیں قرار دی جاسکتی۔

ذرا مذہب معتزلہ کو دیکھیے ان کا نظریہ کس طرح دلائل عقلیہ سے ہوا میں اڑا جاتا ہے مگر وہ اس بات پر ڈٹے ہیں کہ آیات قضاء وقدر متشابہ ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ کسی بھی انسان سے کوئی کام بغیر مرجح اور ترجیح دہندہ کے سرانجام پاتا ہے اس نظریے سے تو اللہ تعالیٰ کی نفی لازم آتی ہے کیونکہ اس صورت میں کسی بھی مضبوط اور مستحکم کام کا سرانجام پانا اس کے فاعل کے علم کی دلیل اور علامت نہ قرار پائے گا اور کسی کام کا مخصوص دورانیہ اور مقررہ تعداد میں بغیر کسی تخصیص کرنے والے کے ازخود رونما ہونا لازم آئے گا اور ساتھ ہی اس فعل محکم کے صدور سے اس کے فاعل کے عالم ہونے کی دلیل بن سکنے کی وجہ سے افعال خداوندی سے احکامات خداوندی کے استدلال کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا (کیونکہ افعال خداوندی جب اس کے عالم ہونے کی دلیل ہی نہ رہے تو اس کے دوسرے افعال کا بغیر علم صادر ہونا قرار پائے گا پھر تو اس کے تمام کام ایک غیر مربوط، بے ترتیب اور منتشر قرار پائیں گے جن سے استدلال ممکن ہی نہ رہے گا) یہ ایسی عقلی دلیل ہے کہ کائنات بھر کو بھی جمع کر دیا جائے تو اس کا رد اور توڑ ممکن ہی نہیں ہے مگر پھر بھی اس کے باوجود معتزلہ کا دعوی ہے کہ آیات قضاء وقدر متشابہ ہیں اس سے تو ایک ہی بات سمجھ آتی ہے جس پر سب کا اتفاق بھی ہے کہ جو آیات موافق ہوں وہ محکم اور تمام مخالف آیات متشابہ ہیں لیکن ایک محقق اس مقام پر ان آیات کو تین اقسام میں تقسیم کرے گا:

پہلی قسم : وہ آیات جن کی دلائل عقلیہ سے تاکید اور تصدیق ہوتی ہو یہی محکم آیات ہیں۔

دوسری قسم: وہ آیات ہیں جن کے معانی کے خفیہ ہونے پر دلائل قطعیہ موجود ہیں ان کے بارے میں فیصلہ کن بات یہی ہے کہ ان کی مراد کا کسی کو بھی علم نہیں ہے۔

تیسری قسم : وہ آیات ہیں جن میں مذکورہ بالا دونوں امور نہ ہوں ان کے بارے میں حق بات یہ ہے کہ ان میں توقف کر لیا جائے اور ان کی مراد کو مشتبہ قرار دیا جائے اور کسی بھی ایک جانب کو ترجیح نہ دی جائے اگرچہ ظن و خیال میں کسی ایک سمت کی جانب ترجیح بھی ممکن ہو۔

تاثیرات کواکب اور امام رازی

کیا امام رازی کبھی تاثیرات کواکب کے قائل بھی رہے ہیں؟ جیسا کہ الفاظ محکم و متشابہ کی بحث میں ایک مقام پر فرماتے ہیں: کیونکہ ماہرین کہتے ہیں کہ ﴿ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً ﴾ میں دیگر امور بھی مؤثر ہیں جیسے انسانی مزاج

،موسمی حالات،تاثیرات کواکب اور دیگر مختلف عناصر اور ان کی تراکیب وامتزاجات بھی اپنے اثرات رکھتے ہیں اسی طرح حشر ونشر کا اثبات بھی محکم نہ قرار پائے گا۔اگر بنظر غائر دیکھا جائے تو امام رازی کا یہ کلام واضح نہیں ہے کیونکہ تاثیرات کواکب کا ایک مطلب موسمی وعلاقائی حالات واثرات بھی ہوتے ہیں اور اس کا کوئی بھی منکر نہیں کہ ٹھنڈے علاقوں میں پیدا ہونے والے لوگ عموماسفید رنگت والے اور گرم علاقوں میں پیدا ہونے والوں کی اکثریت کالے یا گندمی رنگ کے ہوتے ہیں۔اسی طرح دیگر متعدد امور ہیں جن پر موسمی یا علاقائی عوامل کسی حد تک اثرانداز نظر آتے ہیں۔

اور اگر ان الفاظ کو کھینچ تان کر اہل نجوم کے نظریہ تک پہنچایا جاتا ہے تو اس بارے میں فیصلہ کن بات یہی ہو سکتی ہے کہ دنیا میں انبیاء کے سوا کوئی معصوم نہیں ہو سکتا۔ اگر کسی سے کوئی غلطی نہ ہو سکے پھر تو معصوم ہی قرار پایا اس لیے ہر ایک آدمی سے غلطی اور کوتاہی کا ارتکاب عین ممکن ہے مگر ایک محقق کے لیے لازم ہے کہ وہ اندھی تقلید کے بجائے تحقیق کا راستہ اختیار کرے نہ کہ لکیر کا فقیر بن جائے۔

تاثیر کواکب کے قائل حضرات یا اہل نجوم اور اس طرح کے لوگوں کی نظر ایک سطحی سے ہوتی ہے، گہرائی تک ان کی سوچ ہی نہیں جاتی۔ان کی مثال ایک ایسے دیہاتی شخص کی طرح ہوتی ہے جس نے کبھی ریلوے ٹرین نہیں دیکھی تھی اور ریلوے سٹیشن آ گیا جہاں اس نے دیکھا کہ ایک سرخ جھنڈی کے ہلانے سے ٹرین رک پڑتی ہے اور سبز جھنڈی ہلانے سے چل پڑتی ہے اس نے ایک نظریہ قائم کر لیا کہ ایک سرخ اور سبز جھنڈی میں کس قدر طاقت ہے جس کی حرکت سے اتنی بڑی ٹرین رکتی اور چلتی ہے۔ مگر ایک شہری اس کا مخالف ہے اس کا خیال ہے کہ اس ٹرین کو ڈرائیور چلاتا اور روکتا ہے یہ جھنڈی تو صرف علامت ہے اگر ڈرائیور سیٹ پر نہ ہو تو لاکھوں جھنڈیوں کی حرکت سے ٹرین نہ چلے گی۔ مگر ایک انجنیئر اس کا بھی مخالف ہے اس کا نظریہ کہ یہ ساری طاقت انجن کی ہے اگر انجن نہ ہو تو لاکھوں ڈرائیور فیل ہو جائیں گے مگر ایک سائنس دان ان سب سے مختلف نظریہ رکھتا ہے اس کا خیال ہے کہ ساری طاقت اس میں اس انرجی کی ہے جو تیل یا بجلی سے مل رہی ہے اگر یہ نہ ہو تو لاکھوں انجن بھی نہ چل سکیں۔ مگر ایک بندہ مومن کا اس سے بھی اختلاف ہے اس کا خیال ہے کہ اس انرجی میں یہ تاثیر اللہ ہی نے رکھی ہے جو اسے چلاتی ہے لیکن یہ لازمی نہیں کہ جہاں بھی یہ انرجی ہو گی وہ اپنا کام کرے گی۔

دنیا کے واقعات اس بات کے گواہ ہیں بے شمار دفعہ خلاف عادت واقعات رونما ہوئے انرجی کے بغیر لوگ عرصہ تک زندہ رہے،ایک ایک آدمی نے سینکڑوں آدمیوں کی قوت والا کام تنہا کر دیا بلکہ ناممکن کام بھی معرض وجود میں آ گئے اور انہونیاں ہوتی رہیں زمین کی کشش ثقل نے اپنا کام چھوڑ دیا۔اسی طرح یہ ستارے وغیرہ بھی محض ایک علامت ہیں جیسے بارش سے پہلے بادل آ جاتا ہے مگر بادل آ بھی جاتا ہے بارش نہیں برستی اور بارش برس بھی جاتی ہے مگر بادل نظر نہیں آتے

متشابہات کے فائدے

آخر قرآن کریم میں ایسے الفاظ یا جملے کیوں لائے گئے جن کا مفہوم بالکل واضح اور ظاہر نہیں یہ ایک ایسا سوال ہے جو عموما غیر مسلم بطور اعتراض کرتے رہتے ہیں امام رازی رحمہ اللہ اس کے عقلی انداز سے جواب دیتے ہیں اور فرماتے ہیں :قرآن کریم میں متشابہات کی موجودگی نے تاویلات وترجیحات کا دروازہ کھول دیا ہے جس کی وجہ سے

مزید علوم مثلا لغت، نحو، اصول اور فقہ وغیرہ کی ضرورت ہوئی ان متشابہات کی غیر موجودگی میں انسان ان علوم سے بے بہرہ رہتا۔

امام رازی مزید فرماتے ہیں کہ: سب سے بڑا فائدہ یہ ہے کہ قرآن کریم عوام اور خواص سب کے لیے دعوت ہے اور عوام کی طبائع اکثر اصل حقیقت کا ادراک نہیں کر سکتیں اگر محکم آیات ہونے کی صورت میں انہیں بتایا جاتا کہ ایسا وجود بھی موجود ہے جو جسم ہے نہ ہی متحیز (کہیں سکون وقرار پکڑنے والا) ہے اور نہ ہی کسی خاص جانب موجود ہے کہ اس کی طرف اشارہ کیا جاسکے تو یہ عوام فوراً اس پر غیر موجودگی اور نفی کا فیصلہ کر دیتے جس کی وجہ سے یہ معاملہ ان کی سمجھ سے باہر اور بالاتر ہی رہتا اس لیے مناسب سمجھا گیا کہ یہ مسائل ایسے ذو معنی الفاظ سے بیان کیے جائیں جو ایک طرف تو ان کے مانوس خیالات اور سوچ سے متصادم نہ ہوں اور دوسری جانب حقیقت بھی بیان کر دی جائے پہلے مرحلے میں ان عام لوگوں کے لیے اگرچہ ان کے اپنے خیالات اور سوچ اور حقیقی مراد ان متشابہات میں مخلوط ہو رہی ہے مگر دوسرے مرحلے میں (غور وفکر سے) اصل حقیقت واضح ہو جائے گی یہ پہلا مرحلہ متشابہ اور دوسرا محکم کہلاتا ہے۔

امام رازی کے نزدیک قرآن کی تفسیر کے عمدہ اور گھٹیا انداز میں فرق

امام رازی رحمہ اللہ آیت ﴿ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ ﴾ کی تفسیر کے تحت فرماتے ہیں کہ: یہ اہل ایمان کی مدح وثناء ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ قرآن سے عقل وفہم والے ہی فائدہ حاصل کرتے ہیں گویا اس میں اشارہ ہے کہ انہوں نے اپنی عقلوں کو قرآن سمجھنے کے لیے استعمال کیا ہے اور انہیں معلوم ہو گیا کہ جو آیات دلائل عقلیہ کے مطابق ہیں وہ محکم ہیں اور دوسری متشابہ آیات ہیں اور انہیں یہ بھی علم ہے کہ اس کے باوجود ان میں تعارض تضاد اور مخالفت نہیں ہے کیونکہ ان متشابہ آیات کا صحیح مطلب اللہ تعالیٰ ہی کو معلوم ہے گویا ان آیات میں ان علماء ومفسرین کی شان بیان ہے جو دلائل عقلیہ سے استشہاد واستنباط کرتے ہیں اور اس کے ذریعے ذات خداوندی، صفات خداوندی اور افعال خداوندی کی معرفت حاصل کرتے ہیں اور یہی لوگ قرآن کریم کی تفسیر دلائل عقلیہ، معانی لغوی اور اصول صرف ونحو کے مطابق کرتے ہیں۔ چونکہ انتہائی عظیم اور شریف کا متضاد انتہائی گھٹیا اور خسیس ہوتا ہے اس لیے جب تک ان مندرجہ بالا اصولوں کے مطابق تفسیر قرآن ہو گی تو وہ اعلیٰ وبلند ہو گی جس کی مدح وثناء اللہ تعالیٰ نے کی ہے اور علم اصول علم لغت اور علم صرف ونحو وغیرہ دیگر تفسیر کے لیے لازمی علوم میں مہارت کے بغیر جو تفسیر قرآن ہو وہ اتنی ہی گھٹیا اور خسیس ہو گی جیسا کہ حضور ﷺ کا فرمان ہے کہ " جو آدمی اپنی رائے اور خیال سے تفسیر کرتا ہے وہ اپنا ٹھکانہ جہنم سمجھ لے۔

باب ہشتم کے حوالہ جات وحواشی

1 السبعہ فی القرآءات ج1 ص200

2 لفظ کو پر اور منہ بھر کر مردوں کی طرح پڑھنا۔(**معناہ أنه يقرأ على قراءة الرجال ولا يخضع الصوت فيه ككلام النساء**) دیکھیے: کشف اصطلاحات الفنون والعلوم ج1ص491

3 معانی القرآن واعرابہ للزجاج ج1ص373؛ محرر الوجیز ج1ص149

4 تفسیر البسیط ج5ص8

5 ایضا

6 ایضا

7 ایضا۔ص12

8 ایضا

9 تفسیر مقاتل ج1ص263

10 طبری ج5ص172؛ بغوی ج2ص5

11 حضرت حسن بصری رحمہ اللہ کے حلقہ درس سے الگ ہونے والے جو قرآن کے ظاہر پر عمل کے دعویدار ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کے مجسم ہونے کے قائل ہیں اور آیات متشابہ کو ظاہر پر محمول کرتے ہیں۔دیکھیے کشاف اصطلاحات الفنون ج ص 678

12 **مریم**: 93

13 یہ قوم انبیاء کی بعثت کی منکر ہے اور ان کی اکثریت ہندوستان میں ہے اور ان کے بقول وہ ابراہیم علیہ السلام کی اولاد ہیں جنہوں نے ان کے لیے ایک کتاب بطور راہنمائی اپنی طرف سے لکھ کر دی تھی یہ آسمانی کتاب نہیں تھی۔یہ کتاب پانچ حصوں پر مشتمل ہے چار حصے تو ہر ایک کو پڑھنے کی اجازت ہے مگر پانچواں حصہ مخصوص لوگوں کو پڑھنے کی اجازت ہے اس حصے کے بارے میں مشہور ہے جو اسے پڑھ لے وہ اسلام قبول کرنے کی طرف مائل ہو جاتا ہے کیونکہ اس میں نبی آخر الزمان ﷺ کے بارے میں وضاحت ہے۔دیکھیے: کشاف اصطلاحات الفنون ج1ص320؛جواہر القاموس ج31ص281

14 **إبراهيم**: 34

15 محرر الوجیز ج1ص149

16 سورہ بقرہ آیت :02

17 **الكهف**: 1

18 الإسراء: 105

19 امام رازی نے اس کا جواب نہیں دیا مگر اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن کریم دونوں طرح سے نازل ہوا ہے ایک بار لوح محفوظ سے آسمان دنیا پر اور وہاں سے تیئیس سالوں میں تھوڑا تھوڑا حضور ﷺ پر اس لیے اس کے لیے دونوں الفاظ استعمال کیے جاتے ہیں محقق

20 تفسیر ابو مسلم ص 78

21 تفسیر ابو بکر اصم ص54

22 النساء: 82

23 تفسیر ابو مسلم ص 78

24 کشاف ج1 ص526

25 لسان العرب ج11 ص 648

26 تفسیر البسیط ج5 ص23

27 العادیات: 2

28 الأنبیاء: 48

29 تفسیر البسیط ج5 ص18

30 ایضا

31 یہ شعر خالد بن طیفان الدارمی کا ہے دیکھیے: جار اللہ الزمخشری(1412) ربیع الابرار ونصوص الاخیار، مؤسسۃ الاعلمی، بیروت، طبع اول ج 1 ص 78، مگر اس میں یہ شعر درست نقل نہیں کیا گیا اور اسی طرح یہاں بھی غلط نقل کیا گیا ہے اس صورت میں تو یہاں استشہاد (دلیل) ہی نہیں بنتا کیونکہ امام رازی یہاں یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ بنو طی کی لغت کے مطابق راء کے کسرہ کو فتح سے بدل دیا جاسکتا ہے اور درج کردہ صورت میں تو راء کے کسرہ کو فتح سے نہیں بدلا گیا جب کہ یہ شعر اصل میں اس طرح ہے:

وما الدنیا بباقاۃ علینا ... وما حي علی الدنیا بباق

اس صورت میں اصل لفظ " باقية " کو "باقاۃ " سے تبدیل کیا گیا ہے اور ان ہی الفاظ سے یہ شعر مختلف کتب تفسیر میں بغیر نسبت کے ذکر ہے دیکھیے: اللباب فی علوم الکتاب ج4 ص460؛ در المصون ج2 ص637

32 تفسیر البسیط ج5 ص 20

33 ایضا5 ص 25

34 ایضا5 ص 26

35 ابو منصور محمد بن احمد الازھری(2001) تہذیب اللغۃ، دار احیاء التراث العربی، بیروت، طبع اول ج11 ص 57

36 فصلت: 44

37 نوح: 6

38 عبارت کے عنوانات میں تسامح ہے اس سے پہلے عبارت یہ تھی " فیه احتمالان : الاول" اور اب احتمال دوم کے موقع پر عبارت یہ ہے" القول الثانی "

39 اللباب فی علوم الکتاب ج5 ص22

40 النساء:163

41 طبری ج5 ص183

42 تفسیر البسیط ج5 ص29

43 تہذیب اللغۃ ج9 ص162

44 امام رازی کی عبارت میں بعض مقامات پر کافی طوالت ہے جیسا کہ یہاں ان دونوں جوابات کی عبارت میں ہے اس لیے یہاں دلائل کے ساتھ جوابات کو رکھا گیا۔

45 تفسیر البسیط ج5 ص30

46 البقرة: 260

47 یونس: 1

48 هود: 1

49 الزمر: 23

50 النساء: 82

51 ثوری، ابو عبد اللہ سفیان بن سعید بن مسروق (1983) تفسیر ثوری، دار الکتب العلمیہ، بیروت، طبع اول ج1 ص90

52 یہ جملہ جریر شاعر کے شعر کا ایک حصہ ہے مکمل شعر یہ ہے:

بني حنيفة أحكموا سفهاءكم۔۔۔إني أخاف عليكم أن أغضبا

ترجمہ اے بنو حنیفہ اپنے بیوقوفوں کو روک رکھو کہیں مجھے غصہ نہ آجائے۔ دیکھیے: تاج العروس ج 31 ص514؛ تہذیب اللغۃ ج4 ص64

53 البقرة: 70

54 البقرة:25

55 البقرة: 118

56 الإسراء: 16

57 الأعراف: 28

58 الأعراف: 28

59 التوبة: 67

60 مریم: 64

61 طه: 52

62 الکهف: 29

63 التکویر: 29

64 الأنعام: 151

65 تفسیر البسیط ج5 ص31

66 حروف ابجد کی ترتیب سے حساب کرنا۔ دیکھیے: کشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ج1 ص582

67 تفسیر البسیط ج5 ص32

68 ایضاص31

69 المؤمنون: 14

70 الأنبیاء: 30

71 البقرة: 22

72 الأعراف: 187

73 یہاں امام رازی نے مسئلہ چہارم کا عنوان دیا ہے مگر کتاب کی نئی ترتیب کے تحت اعتراضات کو مستقل عنوانات کے تحت ذکر کرنے کی وجہ سے اسے ختم کرتے ہوئے اعتراض وجواب کا عنوان برقرار رکھا گیا۔

74 الأنعام:25

75 فصلت: 5

76 البقرة: 88

77 القیامة: 22، 23

78 الأنعام: 103

79 النحل: 50

80 طه: 5

81 الشوری: 11

82 آل عمران: 142

83 مریم: 35

84 المؤمنون: 50

85 معانی القرآن للزجاج ج1 ص 377؛ تفسیر البسیط ج5 ص46

86 آل عمران: 59

87 بغوی ج2 ص 9

88 ایضا

89 امام رازی نے حضرت قتادہ اور امام زجاج کا ایک جیسا قول نقل کر دیا ہے حالانکہ یہ قول امام زجاج کا ہے دیکھیے: تفسیر البسیط ج 5 ص51، جب کہ حضرت قتادہ رضی اللہ عنہ فرماتے تھے کہ اس سے مراد اہل بدعت ہیں۔ دیکھیے: تفسیر البسیط ج 5 ص50۔ حضرت قتادہ یہ بھی فرمایا کرتے تھے کہ اگر اس سے مراد حروریہ (خوارج) اور سبایہ (عبد اللہ بن سبا کے ماننے والے) فرقہ نہیں تو پھر مجھے معلوم نہیں کہ اس سے کیا مراد ہے۔ دیکھیے: تفسیر بغوی ج2 ص9؛ محرر الوجیز ج1 ص160

90 تفسیر ثعلبی ج2 ص12

91 العنكبوت: 29

92 سبأ:3

93 الحجر: 7

94 طه: 5

95 جزء لا یتجزی ایسا جوہر جو کسی بھی طرح تقسیم نہ ہو سکے (الجزء الذي لا يتجزأ المسمى بالجوهر الفرد وعرف بأنه جوهر ذو وضع لا يقبل القسمة أصلا لا قطعا ولا كسرا ولا وهما ولا فرضا) کشاف اصطلاحات الفنون ج1 ص558

96 تفسیر ابو مسلم اصفہانی ص79

97 طه: 85

98 طه: 79

99 البقرة: 26

100 الإسراء: 16

101 البقرة: 185

102 النساء: 26

103 النمل: 4

104 الرعد: 11

105 القصص: 59

106 فصلت: 17

107 یونس: 108

108 الحجرات: 7

109 الکھف:78

110 النساء: 59

111 تفسیر طبری ج5ص 218؛ بغوی ج2ص10؛ 13؛ تفسیر ماتریدی ج2ص312

112 بغوی ج2ص10؛ تفسیر ماتریدی ج2ص312؛ تفسیر ثعلبی ج3ص13؛ محرر الوجیز ج1ص 161

113 الأعراف: 178

114 الحجر: 7

115 البقرہ :26

116 طبری ج1ص70؛ تفسیر نکت العیون ج1ص36؛ تفسیر ابن کثیر ج1ص14

117 امام رازی کے نقل کردہ الفاظ (الاستواء معلوم والکیفیة مجهولة والإیمان به واجب والسؤال عنه بدعة) کتب روایت میں نہیں ہیں البتہ ان الفاظ کے قریب روایات درج ذیل کتب میں موجود ہیں: حلیۃ الاولیاء ج6ص 325؛ عثمان بن سعید الدارمی ابو سعید (1985) الرد علی الجہمیہ، دار السلفیہ، الکویت طبع اول، ج1ص55؛ بیہقی، احمد بن حسین بن علی بن موسی الخراسانی (1993) الاسماء والصفات، مکتبہ سوادی، سعودی عرب، طبع اول ج2ص305

118 یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ جو امام رازی نے نقل کیے ہیں (من فسر القرآن برأیه فلیتبوأ مقعده من النار) کتب احادیث میں نہیں البتہ اس مضمون کی روایات ان الفاظ کے ساتھ موجود ہیں (من قال في القرآن برأیه فلیتبوأ مقعده من النار) ترمذی ج 5 ص 199، (من قال في القرآن بغیر علم فلیتبوأ مقعده من النار) شعب الایمان ج 3 ص 539؛ مسند بزار ج 11 ص 61، مگر علامہ البانی نے اسے ضعیف قرار دیا ہے دیکھیے: سلسلۃ الاحادیث الضعیفہ ج 4 ص 265 حدیث 1783 کیونکہ اس روایت کا دارومدار عبد الاعلی بن عامر ثعلبی پر ہے جسے علامہ ابن حجر عسقلانی نے "صدوق یهم" قرار دیا ہے دیکھیے: تقریب ج 1 ص 561۔ اور علامہ ابو شہبہ نے تو اس روایت کو اسرائیلیات میں شمار کیا ہے دیکھیے: ج1ص78 مگر خود ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے۔ دیکھیے: مطالب عالیہ ج12ص640 حدیث نمبر 3048 اس لیے علامہ ابن حجر کا اس حدیث کو صحیح قرار دینا محل غور ہے۔

119 آل عمران: 191

120 یہ روایت مسلم شریف میں ان الفاظ کے ساتھ ہے: إن قلوب بني آدم کلها بین إصبعین من أصابع الرحمن۔ دیکھیے: مسلم شریف ج4ص2045

121 ایضا

122 البقرة: 6

123 الصف: 5

124 النساء: 66

125 الزخرف: 33

126 تفسیر ابو مسلم ص 80

127 آل عمران: 194

128 یونس: 22

129 الأعراف:44

130 آل عمران: 21

131 الدخان: 49

132 البقرة: 81

133 تفسیر البسیط ج5 ص65

134 تفسیر البسیط ج5 ص 66

135 یہ شعر عامر بن طفیل کا ہے۔ دیکھیے: لسان العرب ج14 ص223

136 تفسیر رازی ج7 ص154۔

137 ایضاص155۔

138 مریم: 93

139 یہ قوم انبیاء کی بعثت کی منکر ہے اور ان کی اکثریت ہندوستان میں ہے اور ان کے بقول وہ ابراہیم علیہ السلام کی اولاد ہیں جنہوں نے ان کے لیے ایک کتاب بطور راہنمائی اپنی طرف سے لکھ کر دی تھی یہ آسمانی کتاب نہیں تھی۔ یہ کتاب پانچ حصوں پر مشتمل ہے چار حصے تو ہر ایک کو پڑھنے کی اجازت ہے مگر پانچواں حصہ مخصوص لوگوں کو پڑھنے کی اجازت ہے اس حصے کے بارے میں مشہور ہے جو اسے پڑھ لے وہ اسلام قبول کرنے کی طرف مائل ہو جاتا ہے کیونکہ اس میں نبی آخر الزمان ﷺ کے بارے میں وضاحت ہے۔ دیکھیے: کشاف اصطلاحات الفنون ج1 ص320؛ جواہر القاموس ج31 ص281

140 الإسراء: 16

141 الأعراف: 28

142 الأعراف: 28

143 التوبة: 67

144 مریم: 64

145 طه: 52

146 الكهف: 29

147 التكوير: 29

باب نہم

سورہ آل عمران آیت نمبر 10تا20

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوالُهُمْ وَلا أَوْلادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً وَأُولئِكَ هُمْ وَقُودُ النَّارِ

ترجمہ: جو لوگ کافر ہوئے (اس دن) نہ تو ان کا مال ہی خدا (کے عذاب) سے ان کو بچا سکے گا اور نہ ان کی اولاد ہی (کچھ کام آئے گی) اور یہ لوگ آتش (جہنم) کا ایندھن ہوں گے۔

ربط آیات: اللہ تعالیٰ اہل ایمان کی دعاء وفریاد کے بعد کافروں کی حالت اور کیفیات بیان کر رہے ہیں۔

مسئلہ: اس آیت کی تفسیر میں متعدد اقوال ہیں:

قول اول: اس سے مراد اہل نجران ہیں کیونکہ روایت میں گزر چکا ہے کہ ابو حارثہ نے اپنے بھائی سے کہا تھا کہ مجھے علم ہے کہ حضور ﷺ سچے رسول ہیں مگر ان کو ماننے کے بعد رومی بادشاہ مجھ سے اپنا دیا ہوا سب مال وجاہ چھین لے گا[1] جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ان کے اہل وعیال دنیا وآخرت میں عذاب خداوندی سے نہ بچ سکیں گے۔

قول دوم: یہ عام حکم ہے شان نزول کی وجہ سے اس کے عموم پر کوئی فرق نہیں پڑتا[2]۔

مسئلہ: کمال عذاب کے دو اسباب ہوتے ہیں:

پہلا سبب: کوئی بھی آرام اور فائدہ دینے والی چیز میسر نہ ہو اور آیت ﴿ لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوالُهُمْ وَلا أَوْلادُهُمْ ﴾ سے یہی مراد ہے۔ دنیا میں ہر آدمی مصیبتوں اور مشکلات میں مال اور اولاد کے ذریعے بچنے کی کوشش کرتا ہے اور اس کا حصول سب سے آسان اور قریب ہوتا ہے مگر اس کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ روز قیامت یہ آسان اور قریب تر سہولت بھی میسر نہ ہوگی باقی امور تو پہلے ہی مشکل اور دشوار تھے آج وہ دشوار ترین بلکہ ناممکن بن جائیں گے جیسا کہ دوسری جگہ ارشاد ہے ﴿ يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مالٌ وَلا بَنُونَ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ﴾ (جس دن نہ مال ہی کچھ فائدہ دے سکے گا اور نہ بیٹے۔ ہاں جو شخص خدا کے پاس پاک دل لے کر آیا (وہ بچ جائے گا))[3] اور ایک اور مقام پر ہے ﴿ الْمالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَياةِ الدُّنْيا وَالْباقِياتُ الصَّالِحاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَواباً ﴾ (مال اور بیٹے تو دنیا کی زندگی کی (رونق و) زینت ہیں اور نیکیاں جو باقی رہنے والی ہیں وہ ثواب کے لحاظ سے تمہارے پروردگار کے ہاں بہت اچھی ہیں)[4] ایک اور جگہ ارشاد ہے ﴿ وَنَرِثُهُ مَا يَقُولُ وَيَأْتِينا فَرْداً ﴾ (اور جو چیزیں یہ بتاتا ہے ان کے ہم وارث ہوں گے اور یہ اکیلا ہمارے سامنے آئے گا)[5] اور یہ بھی ارشاد ہے ﴿ وَلَقَدْ جِئْتُمُونا فُرادى كَما خَلَقْناكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُمْ مَا خَوَّلْناكُمْ وَراءَ ظُهُورِكُمْ ﴾ (اور جیسا ہم نے

تم کو پہلی دفعہ پیدا کیا تھا ایسا ہی آج اکیلے اکیلے ہمارے پاس آئے اور جو (مال و متاع) ہم نے تمہیں عطا فرمایا تھا وہ سب اپنی پیٹھ پیچھے چھوڑ آئے۔)[6]۔

دوسرا سبب : عذاب اور تکالیف کے تمام امور و اسباب موجود ہوں اسی کی طرف اشارہ ﴿ وَأُولَئِكَ هُمْ وَقُودُ النَّارِ ﴾ میں ہے جو کہ عذاب کی تشریح کی بھیانک صورت ہے کیونکہ آدمی کے خود آگ میں لکڑیوں کی طرح جلنے سے بڑھ کر کیا عذاب ہو سکتا ہے۔

" وَقُود " بفتح الواؤ آگ جلانے والی لکڑی کو کہتے ہیں اور بضم الواؤ "و ر د ت ورودا " کی طرح مصدر ہے جیسے "وَقدت النار وقودا " (میں نے آگ جلائی)۔

مسئلہ: " مِنَ اللَّهِ " کی تفسیر میں دو قول ہیں:

پہلا قول : تقدیر عبارت یوں ہے "لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنْ عذاب اللَّهِ " اس میں دلالت کلام کی وجہ سے مضاف کو حذف کر دیا گیا۔

قول دوم : ابو عبیدہ فرماتے ہیں یہاں " من " بمعنی " عند " ہے یعنی "لَنْ تُغْنِيَ عند اللَّهِ شَيْئًا "[7]۔

﴿ كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ (11) ﴾

ترجمہ: ان کا حال بھی فرعونیوں اور ان سے پہلے لوگوں کا سا ہو گا، جنہوں نے ہماری آیتوں کی تکذیب کی تھی تو خدا نے ان کو ان کے گناہوں کے سبب عذاب میں پکڑ لیا تھا اور خدا سخت عذاب کرنے والا ہے۔

لغوی تحقیق : " دأبت الشيء أدأب دأبا ودؤبا " کسی چیز میں محنت اور کوشش کرنے کو کہتے ہیں قرآن کریم میں ہے ﴿ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا ﴾[8] یعنی سات سال مسلسل جد جہد اور کوشش کی اور کلام عرب میں " سار فلان يوما دائبا " مسلسل دن بھر چلنے والے پر بولا جاتا ہے پھر یہ لغوی معنی آدمی کی شان، طریقہ اور عادت پر بولا جانے لگا اور " هَذَا دأب فلان " کا مطلب یہ ہوا فلاں کی عادت یہ ہے بعض علماء لغت فرماتے ہیں کہ " الدؤب اور الدَّأْبُ " کا معنی ہمیشہ اور مسلسل ہوتا ہے۔

اس آیت کی تفسیر میں متعدد اقوال ہیں:

قول اول : علامہ اصم اور زجاج فرماتے ہیں "داب " سے مراد کوشش کرنا ہے یعنی مشرکین کی کوشش اور جد و جہد حضور ﷺ کو جھٹلانے کی تھی جیسے آل فرعون حضرت موسی علیہ السلام کو جھٹلانے میں کوشش کرتے تھے جیسے ہم نے ان کو ان کے گناہوں کی وجہ سے ہلاک کیا انہیں بھی ہلاک کر ڈالیں گے[9]۔

قول دوم : " داب "کا معنی حال ہے یعنی اس صورت میں متعدد معنی ہو سکتے ہیں۔

معنی اول : اہل مکہ کی حالت حضور ﷺ کی تکذیب میں موسی علیہ السلام کی تکذیب میں فرعون کی حالت کی طرح

ہے ان دونوں اقوال میں صرف لفظی فرق ہے ایک میں کوشش اور دوسرے میں حالت معنی کیا گیا ہے۔

معنی دوم : اصل عبارت یہ ہے "إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهم من الله شيئا. ويجعلهم الله وقود النار كعادته وصنعه في آل فرعون. فإنهم لما كذبوا رسولهم أخذهم بذنوبهم "کیونکہ " صار" کبھی فاعل اور کبھی مفعول کی طرف مضاف ہو سکتا ہے تو اس صورت میں مطلب یہ ہوگا جیسے اللہ تعالیٰ نے آل فرعون کا حال کیا کہ جب انہوں نے رسولوں کو جھٹلایا تو اللہ تعالیٰ نے انہیں گناہوں کی وجہ سے پکڑ لیا جیسا کہ قرآن میں ہے ﴿ يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ ﴾(اور ان سے خدا کی سی محبت کرتے ہیں)[10] اور دوسری جگہ ارشاد ہے ﴿ سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنا ﴾(جو پیغمبر ہم نے تم سے پہلے بھیجے تھے ان کا (اور ان کے بارے میں ہمارا یہی) طریق رہا ہے)[11]۔

معنی سوم : علامہ قفال فرماتے ہیں کہ یہ بھی احتمال ہے کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ کی عادت اور کفار کے بارے میں اس کا طرز اور طریقہ بیان کیا گیا ہو کہ ان کفار مکہ کی جانب سے حضور ﷺ کے ساتھ وہی عادت اپنائی جا رہی ہے جو اس سے پہلے رسولوں سے روا رکھی گئی اور ان کفار سے بھی وہی عادت برتی جائے گی جو اس سے پہلے کفار کو تباہ کر کے برتی گئی۔ اس سے یہ بتلانا مقصود ہے کہ ان کفار کی تکلیفوں اور اذیتوں کے بعد ہر صورت میں اللہ تعالیٰ کی مدد لازمی آئے گی گویا اس میں انتقام خداوندی کا اعلان ہے۔

قول سوم : " الدؤب" اور "الدَّأب" کا معنی ٹھہرنا، ہمیشہ رہنا اور موجود رہنا ہے تقدیر عبارت یہ ہے "دؤبهم في النار كدؤب آل فرعون "۔

قول چہارم :" الدَّأْبُ " کا معنی کوشش کرنا ہی ہے لیکن یہاں مراد اس سے ہونے والی مشقت اور تھکاوٹ ہے۔ معنی یہ ہوگا کہ ان کفار کو آل فرعون کے عذاب والی مشقت اور تھکاوٹ ہوگی کیونکہ آل فرعون کو شدید عذاب ہوگا جیسا کہ قرآن میں ﴿ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا ﴾(غرقاب کر دیے گئے پھر آگ میں ڈال دیئے گئے)[12] اور دوسری جگہ ارشاد ہے ﴿ النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ ﴾(یعنی) آتش (جہنم) کہ صبح و شام اس کے سامنے پیش کئے جاتے ہیں اور جس روز قیامت برپا ہوگی (حکم ہوگا کہ) فرعون والوں کو نہایت سخت عذاب میں داخل کرو)[13]۔

قول پنجم : علامہ قاضی فرماتے ہیں اس میں مال اور اولاد کا عذاب کے ہٹانے میں غیر مؤثر ہونا بیان کیا گیا ہے جیسا کہ آل فرعون سے سلوک کیا گیا انہیں مال و اولاد کام نہ آئے اور عذاب میں دھر لیے گئے اسی طرح حضور ﷺ کو جھٹلانے والے کفار کا بھی حال ہوگا ان لوگوں پر جب بھی دیر یا سویر عذاب نازل ہوگا مال و اولاد کام نہ آئیں گے۔

قول ششم : علامہ قاضی فرماتے ہیں کہ یہ بھی احتمال ہے کہ اس میں فوری اور جلدی عذاب کی تشبیہ ہو جیسے پہلے لوگوں پر جلدی عذاب نازل ہوا اور وہ نیست و نابود ہو گئے تم پر بھی ایسا ہی عذاب نازل ہوگا اس کی مختلف صورتیں ہونگی قتل و گرفتاری اور مال کا چھن جانا سب کچھ ممکن ہے اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد میں بھی اسی طرف اشارہ ہے ﴿ قُلْ لِلَّذِينَ

كَفَرُوا سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ إِلى جَهَنَّمَ ﴾[14] کہ جس طرح پہلی اقوام پر فوری عذاب نازل ہوا پھر دائمی عذاب میں مبتلا ہو گئے اسی طرح اہل مکہ پر بھی دو عذاب نازل ہوں گے ایک فوری گرفت جس میں قتل، گرفتاری اور ذلت شامل ہے اور دوسرا اخروی عذاب تو مستقل ہی ہے۔

﴿ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ ﴾ وہ لوگ جو ان سے پہلے رسولوں کو جھٹلاتے تھے ﴿ كَذَّبُوا بِآياتِنا ﴾ سے مراد معجزات ہیں اور انہیں جھٹلانا انبیاء کو جھٹلانے کے مترادف ہے ﴿ فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقابِ ﴾ یہاں عذاب کے بجائے ''پکڑ'' کا لفظ استعمال کیا گیا کیونکہ جو عذاب میں گرفتا ہو جائے وہ ایسا بے بس ہو جاتا ہے کہ اپنے کو چھڑا ہی نہیں سکتا۔

﴿ قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ إِلى جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمِهادُ (12) ﴾

ترجمہ: (اے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم!) کافروں سے کہہ دو کہ تم (دنیا میں بھی) عنقریب مغلوب ہو جاؤ گے اور (آخرت میں) جہنم کی طرف ہانکے جاؤ گے اور وہ بری جگہ ہے۔

تحقیق قرأت: حضرت حمزہ اور کسائی نے ''سَيُغْلَبُونَ وَيُحْشَرُونَ'' یاء کے ساتھ پڑھا ہے[15] اس صورت میں معنی یہ ہو گا کہ آپ انہیں اطلاع دیں کہ انہیں شکست ہو جائے گی اور اس قرأت کے درست ہونے کی تصدیق ان آیات سے بھی ہوتی ہے ''قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ''[16] (مومنوں سے کہہ دو کہ جو لوگ خدا کے دنوں کی (جو اعمال کے بدلے میں مقرر ہیں) توقع نہیں رکھتے ان سے درگزر کریں) ''وَقُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا''[17] (مومن مردوں سے کہہ دو کہ اپنی نظریں نیچی رکھا کریں) ان دونوں آیات میں '' يَغْفِرُوا اور يَغُضُّوا'' غائب کے صیغے ہیں امر کے نہیں ہیں اور ان کے علاوہ باقی حضرات نے تاء کے ساتھ پڑھا ہے[18] اس صورت میں خطاب ہو گا اور اس کی تصدیق بھی قرآن سے ہوتی ہے جیسا کہ آیت ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثاقَ النَّبِيِّينَ لَما آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتابٍ ﴾ (اور جب خدا نے پیغمبروں سے عہد لیا کہ جب میں تم کو کتاب عطا کروں)[19] میں ہے۔ ان دونوں قرأتوں میں فرق صرف اتنا ہو گا کہ تاء کے ساتھ معنی یہ ہو گا کہ اللہ تعالیٰ حضور ﷺ کو حکم دے رہے ہیں کہ ان کفار کو ان کی شکست اور جہنم میں جانے کی اطلاع دے دیں اور یاء کی قرأت کی صورت میں ان کفار کی حکایت کا بیان ہے (جو ان سے مستقبل میں سلوک ہونے والا ہے)۔

مسئلہ: اس آیت کے شان نزول میں متعدد اقوال ہیں:

قول اول: غزوہ بدر کے بعد حضور ﷺ کے واپس مدینہ پہنچنے پر یہود کو سوق بنو قینقاع میں جمع کیا اور فرمایا کہ قریش کے انجام سے دوچار ہونے سے پہلے ہی اسلام قبول کر لو تو یہود کہنے لگے کہ آپ کو ناتجربہ کار قریش سے جیتنے پر دھوکہ لگ گیا ہے اگر ہم سے آپ کو واسطہ پڑ گیا تو آپ کو پتہ لگ جائے گا اس پر یہ آیات نازل ہوئیں[20]۔

قول دوم: جنگ بدر کے بعد مدینہ کے کچھ یہود نے کہا کہ بخدا یہ وہی نبی ہیں جن کی موسیٰ علیہ السلام نے تورات میں بشارت دی تھی ان کی نشانی یہ ہو گی کہ ان کا جھنڈا سرنگوں نہیں ہو گا دوسرے یہودی بولے جلد بازی مت کرو ذرا

حالات دیکھو کچھ عرصہ بعد جنگ احد میں مسلمانوں سے فتح چھن گئی تو آپس میں کہنے لگے کہ یہ وہ نہیں ہیں (جن کا ذکر تورات میں) اور اپنی بد بختی کی وجہ سے ایمان سے محروم رہ گئے[21]۔

مسئلہ : اس آیت سے تکلیف مالایطاق کا بھی استدلال کیا گیا ہے کہ اس میں گروہ کفار کے بارے میں بتادیا گیا کہ وہ جہنمی ہیں اگر یہ لوگ اب ایمان لے آئیں اور اطاعت قبول کرلیں تو یہ اطلاع جھوٹی ہو جائے گی اور یہ محال ہے اور چونکہ محال کا مستلزم بھی محال ہوتا ہے اس لیے ان کا ایمان لانا اور اطاعت قبول کرنا بھی محال ہی ہوگا اس کے باوجود انہیں ایمان واطاعت کا حکم دیا گیا جو کہ محال اور لایطاق ہے اس بارے میں تفصیل آیت ﴿ سَواءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾[22] کی تفسیر کے تحت گزر چکی ہے۔

مسئلہ: " سَتُغْلَبُونَ " سے مستقبل کے بارے میں اطلاع دی گئی ہے اور اسی کے مطابق واقعات بھی رونما ہوئے گویا یہ غیب کی اطلاع تھی اور معجزہ ہے جیسا کہ آیت ﴿ غُلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ﴾ (اہل) روم مغلوب ہوگئے۔ نزدیک کے ملک میں اور وہ مغلوب ہونے کے بعد عنقریب غالب ہو جائیں گے)[23] میں بھی اسی طرح اطلاع دی گئی تھی اسی طرح عیسی علیہ السلام کے بارے میں معجزے کا بیان ﴿وَأُنَبِّئُكُمْ بِما تَأْكُلُونَ وَما تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ ﴾ (اور جو اپنے گھروں میں جمع کر رکھتے ہو سب تم کو بتا دیتا ہوں)[24] میں ہے

مسئلہ: اس آیت سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ زندہ ہونے کے بعد حشر ونشر اور کافروں کا جہنم میں جانا حق اور سچ ہے ﴿ وَبِئْسَ الْمِهادُ ﴾ کفار کے انجام جہنم کا وصف بیان کیا گیا ہے "مِهاد" وہ ٹھکانہ یا جگہ جس پر سویا جاتا ہے قرآن میں ہے ﴿ وَالْأَرْضَ فَرَشْناها فَنِعْمَ الْماهِدُونَ ﴾ (اور زمین کو ہم ہی نے بچھایا تو (دیکھو) ہم کیا خوب بچھانے والے ہیں)[25] اللہ تعالیٰ نے کفار کا ٹھکانا بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ وہ ٹھکانہ بہت برا ہے۔

بِئْسَ لفظ " بَأْسَاء " سے ماخوذ ہے جس کا معنی شر اور سختی ہے قرآن میں ہے ﴿ وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعَذابٍ بَئِيسٍ ﴾ (اور جو ظلم کرتے تھے ان کو برے عذاب میں پکڑ لیا۔)[26] یعنی شدید عذاب ہوگا۔

﴿ قَدْ كانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتا فِئَةٌ تُقاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرى كافِرَةٌ يَرَوْنَهُمْ مِثْلَيْهِمْ رَأْيَ الْعَيْنِ وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَنْ يَشاءُ إِنَّ فِي ذلِكَ لَعِبْرَةً لِأُولِي الْأَبْصارِ (13)

ترجمہ: تمہارے لیے دو گروہوں میں جو (جنگ بدر کے دن) آپس میں بھڑ گئے (قدرتِ خدا کی عظیم الشان) نشانی تھی، ایک گروہ (مسلمانوں کا تھا وہ) خدا کی راہ میں لڑ رہا تھا اور دوسرا گروہ (کافروں کا تھا وہ) ان کو اپنی آنکھوں سے دگنا مشاہدہ کر رہا تھا اور خدا اپنی نصرت سے جس کو چاہتا ہے مدد دیتا ہے، جو اہل بصارت ہیں ان کے لئے اس (واقعے) میں بڑی عبرت ہے۔

ربط آیات : پہلی آیت ﴿ سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ ﴾ یہود کے بارے میں نازل ہوئی جنہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

کی دعوت اسلام پر سرکشی کی اور کہنے لگے کہ ہم قریش کی طرح جنگ سے نابلد اور کمزور نہیں ہیں ہم تو مرد میدان اور ماہرین جنگ ہیں اور ہم دشمنوں کو پیس دینے والے ہیں جس پر اللہ تعالیٰ نے فرمایا تم جتنے بھی طاقتوار اور بہادر ہو عنقریب تمہیں ذلت اور شکست ہو گی اس کے بعد اس کی تائید اور تصدیق کے لیے جنگ بدر کا ذکر کیا کہ اس میں بھی مسلمان کمزور اور کم تھے جب کہ کفار زیادہ اور طاقت ور تھے اللہ تعالیٰ نے کفار کو مغلوب اور مسلمانوں کو غالب کر دیا جو اس بات کی دلیل ہے کہ یہ سب کچھ اللہ تعالیٰ کی مدد سے ہی ممکن ہوا ہے اور ایسے لوگوں پر کوئی غالب نہیں آسکتا خواہ طاقت ور ہو یا نہ ہوں۔ گویا اس آیت میں اس بات کا اعلان ہے کہ حضور ﷺ کے ہاتھوں ان یہود کو شکست ہو گی خواہ وہ اسلحہ سے لیس اور طاقت ور ہی کیوں نہ ہوں۔

سوال: [27] "آیَةٌ" مؤنث ہے اس کے لیے "کان" مذکر کا صیغہ کیوں استعمال کیا گیا؟

جواب اول: یہ معنی پر محمول ہے یعنی "قَدْ كَانَ لَكُمْ إتيان هذا آية"۔

جواب دوم: "آیة" سے پہلے ایک مذکر لفظ "لکم" کے آجانے کی وجہ "کان" مذکر لایا گیا ہے۔

مسئلہ: "فِئَةٌ" کا معنی جماعت ہے اور مفسرین کا اجماع ہے کہ "فِئَتَيْنِ" سے مراد جنگ بدر کے موقع پر مسلمانوں اور کفار کے لشکر ہیں۔

روایات میں ہے کہ جنگ بدر میں کفار کی تعداد نو سو پچاس تھی جس میں ابو جہل اور ابو سفیان بھی شامل تھے اس لشکر میں ایک سو گھڑ سوار، سات سو اونٹ سوار اور گھڑ سوار سارے ہی زرہ پوش تھے [28] ان کے علاوہ بھی کچھ زرہ پوش تھے جب کہ مسلمان تین سو تیرہ تھے جن میں سے ہر چار آدمی ایک اونٹ پر تھے اور ان کے پاس صرف چھ زرہیں اور دو گھڑ سوار تھے [29] اس کے باوجود مسلمانوں کا فاتح ہو جانا ایک عظیم معجزہ ہے۔

مسئلہ: اس آیت کی تفسیر میں متعدد اقوال ہیں:

قول اول: مسلمانوں کے پاس بہت سی چیزوں کی کمی تھی کیونکہ مسلمان بغیر تیاری کے گئے تھے اور ان کا جنگ کا کوئی پروگرام نہ تھا مثلاً افرادی قوت کی کمی، اسلحہ اور سواری کی کمی اور اولین معرکہ ہونے کے سبب مسلمانوں کا کوئی جنگی تجربہ بھی نہیں تھا جب کہ اس کے برعکس کفار کی حالت یکسر مختلف تھی کیونکہ وہ باقاعدہ تیاری اور ایک جنگ کے پروگرام سے گئے تھے اور ان کے پاس اسلحہ اور سواریوں کی وافر تعداد موجود تھی اور یہ لوگ جنگ کے تجربہ کار اور ماہر تھے اس کے باوجود ان کی شکست تاریخ کا ایک ایسا انوکھا واقعہ رونما ہو گیا جس کا عام حالات میں تصور بھی نہیں کیا جا سکتا تھا اور یہی معجزہ ہے۔

قول دوم: اس واقعہ میں حضور ﷺ نے پہلے ہی بتا دیا تھا کہ قریش کو شکست ہو گی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بتا دیا تھا ﴿وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ﴾ (اور (اس وقت کو یاد کرو) جب خدا تم سے وعدہ کرتا تھا کہ (ابو سفیان اور ابو جہل کے) دو گروہوں میں ایک گروہ تمہارا مسخر) ہو جائے گا۔) [30] اور اس کے علاوہ حضور ﷺ نے کفار کے سرداروں کے قتل ہونے اور مرنے کی جگہ بھی بتا دی تھی ان پیشگی اطلاعات کے مطابق واقعات کا رونما

ہونا بھی ایک معجزہ ہے۔

قول سوم : اس کے بعد والی آیت میں بھی ایک معجزے کا ذکر ہے جس کا صحیح تفسیر کے مطابق مطلب یہ ہے کہ مشرکین کو مسلمان اپنے سے دوچند۔ تقریباً دوہزار۔ نظر آرہے تھے یا مسلمانوں کی حقیقی تعداد سے دوچند۔ تقریباً چھ سو۔ نظر آرہے تھے ایسا نظر آنا بھی معجزہ ہے۔

سوال : کسی چیز کا خلاف واقعہ نظر آنا توسفسطہ [31] کہلاتا ہے۔

جواب : اس کا مطلب خیال کرنا اور گمان میں آنا ہے کیونکہ شدت خوف کے سبب ایک معمولی مجمع بھی بہت بڑا نظر آتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرشتے نازل کر دیئے ہوں جس سے تعداد زیادہ نظر آنے لگی ہو مگر پہلی بات زیادہ درست ہے کیونکہ اس میں دو ہی گروہوں کا موازنہ ہے ان میں فرشتوں کا ذکر نہیں ہے۔

قول چہارم : حضرت حسن بصری فرماتے ہیں کہ اس جنگ میں اللہ تعالیٰ نے پانچ ہزار فرشتے بھیجے تھے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ﴿ فَاسْتَجابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِأَلْفٍ ﴾[32] اور اللہ تعالیٰ نے پہلے فرمادیا تھا ﴿بَلى إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُمْ مِنْ فَوْرِهِمْ هَذا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلافٍ مِنَ الْمَلائِكَةِ ﴾[33] اس طرح ایک ہزار پہلے اور چار ہزار بعد میں کل پانچ ہزار فرشتے تھے ان کی نشانی یہ تھی کہ ان کے گھوڑوں کے دموں اور پیشانیوں کے بال سفید تھے اور یہی مطلب ہے اللہ تعالیٰ کے فرمان کا﴿ وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَنْ يَشاءُ ﴾۔

﴿: فِئَةٌ تُقاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرى كافِرَةٌ﴾

مسئلہ: مشہور قرأت میں " فِئَةٌ اور كافِرَةٌ " دونوں بالرفع ہیں جب کہ ایک قرأت میں دونوں کو " فِئَتَيْنِ " سے بدل بنا کر بالجر پڑھا گیا ہے اور " الْتَقَتَا " کی ضمیر حال وقع ہونے کی وجہ سے منصوب بھی ہو سکتا ہے[34] علامہ واحدی فرماتے ہیں کہ رفع سے پڑھنا زیادہ بہتر ہے کیونکہ معنی یہ کہ ان میں سے ایک جماعت اللہ تعالیٰ کے راستے میں لڑ رہی ہے مرفوع ہونے کی صورت میں یہ جملہ استینافیہ ہوگا[35]۔

مسئلہ: " فِئَةٌ تُقاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ " سے مراد مسلمان ہیں کیونکہ وہ جہاد کرتے ہیں اور " وَأُخْرى كافِرَةٌ " سے مراد کافر ہیں۔

﴿يَرَوْنَهُمْ مِثْلَيْهِمْ رَأْيَ الْعَيْنِ﴾

مسئلہ: قاری نافع اور روایت ابان عن عاصم کے مطابق " تَرَوْنَهُمْ " میں تاء منقوطہ ہے جب کہ دیگر قراء حضرات نے یاء کے ساتھ پڑھا ہے[36] قاری نافع کی قرأت کی صورت میں چونکہ اس سے قبل یہود سے خطاب ہے اس لیے مطلب یہ ہوگا کہ اے یہود! تم مسلمانوں کو ان کافروں یا کافر جماعت سے دگنا دیکھو گے (پاؤ گے) یا یہ مشرکین مکہ کو خطاب ہے کہ تم مسلمانوں کو اپنے سے دگنا پاؤ گے اور یاء کے ساتھ ہونے کی صورت میں یہ بطور مبالغہ ہوگا جو آیت ﴿فِئَةٌ تُقاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرى كافِرَةٌ يَرَوْنَهُمْ مِثْلَيْهِمْ ﴾ کے خطاب کے بعد بطور تاکید ہے یعنی وہ دیکھیں گے اس میں " يَرَوْنَهُمْ " کی ضمیر سے اسی ایک جماعت کی طرف راجع ہے۔

بحث اول : یہاں اس آیت میں متعدد احتمالات ہیں:[37]

پہلا احتمال : ''فِئَة'' سے مراد کفار اور '' مِثْلَيْهِمْ '' سے مراد بھی کفار یعنی کافروں نے مسلمانوں کو اپنے سے دگنا دیکھا ہے اس صورت میں ان کی تعداد تقریبا دو ہزار ہو جائے گی۔

دوسرا احتمال : '' فِئَة '' سے مراد کفار اور '' مِثْلَيْهِمْ '' سے مراد مسلمان ہیں یعنی کافروں نے مسلمانوں کو ان کی اصل تعداد سے دگنا (تقریبا چھ سو) دیکھا۔

سوال : یہ احتمال سورہ انفال کی آیت ﴿ وَيُقَلِّلُكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ ﴾[38] کے متضاد ہے۔

جواب : مختلف اوقات میں مختلف واقعات رونما ہوتے رہے پہلے ان کو کم دکھائی دیئے جس سے ان کا جذبہ اور جوش بڑھ گیا جوں ہی جنگ شروع ہوئی تو اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کی تعداد کو زیادہ دکھادیا جس پر ان پر ہیبت اور شکست طاری ہو گئی یہ پہلے کم دکھا کر پھر زیادہ دکھانا بھی ایک معجزے کے اظہار کا ایک بے مثال نمونہ ہے۔

تیسرا احتمال : دیکھنے والے مسلمان اور نظر آنے والے کافر تھے یعنی مسلمانوں کو کافر اپنی تعداد سے دگنا (تقریبا چھ سو) نظر آئے اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایک مسلمان کو دو کافروں سے لڑنے کا حکم دیا ہوا ہے اللہ کا فرمان ہے ﴿فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ ﴾(پس اگر تم میں ایک سو ثابت قدم رہنے والے ہوں گے تو دو سو پر غالب رہیں گے)[39]۔

سوال : کافر دگنا کیسے نظر آئے وہ تو پہلے ہی تین گنا زیادہ تھے؟

جواب : اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو کفار کی اتنی ہی تعداد دکھائی جن پر ان کے خیال میں آیت ﴿ فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ ﴾ کے تحت غالب آسکتے ہیں تاکہ مسلمانوں کا خوف ختم ہو جائے اور ان کے دل مضبوط ہو جائیں۔

چوتھا احتمال : دیکھنے والے مسلمان تھے اور انہیں کافروں کی تعداد دگنا (تقریبا دو ہزار) نظر آئی مگر اس کا کوئی بھی قائل نہیں کیونکہ اس سے مسلمانوں کے دل پر رعب کا مطلب نکلتا ہے جو اس آیت کے مقصد بیان سے ہی متعارض ہے

پانچواں احتمال : جیسا کہ پہلے ذکر کیا گیا تھا کہ یہ یہود کو خطاب بھی ممکن ہے اس صورت میں مطلب یہ ہو گا کہ اے یہود! تم مشرکوں کو مسلمانوں سے دگنا دیکھو گے یہاں احتمال سوم والے سوال وجواب بھی ہو سکتے ہیں۔

خلاصہ بحث : احتمال اول اور دوم ایک معدوم (غیر موجود) کے نظر آنے کے متقاضی ہیں اور احتمال سوم میں کل موجود کے بجائے بعض کے نظر نہ آنے کا ذکر ہے ان میں احتمال اول اور دوم تو عقلی طور پر محال ہیں کیونکہ معدوم نظر نہیں آسکتا اس لیے یہاں ''رؤیت'' (دیکھنے) کو غالب گمان اور خیال پر محمول کیا جائے گا کہ ان کا غالب خیال اور گمان یہ ہو گیا ورنہ حقیقت میں ایسا نہ تھا۔ اور احتمال سوم ممکن ہے بلکہ چند شرائط کے ساتھ دشمن کو (نہ صرف گمان اور خیال میں بلکہ) حقیقت میں بھی ایسا نظر آنا ممکن اور درست ہو سکتا ہے البتہ یہ لازمی اور واجب نہیں کیونکہ یہ دور زمانہ نبوت کا ہے جس میں معجزات رونما ہوتے رہتے تھے اس لیے کسی بھی معجزے کا رونما ہو جانا کوئی بعید نہیں ہے جب کہ معتزلہ

کے ہاں اگر تمام شرائط موجود ہوں اور دشمن بھی صحیح اور ٹھیک ہو تو حقیقت کا ادراک لازمی ہوگا اس لیے اس موقع پر علامہ قاضی نے متعدد تاویلیں کی ہیں:

پہلی تاویل: میدان جنگ اور معرکہ کارزار کے جوبن پر انسان کو پورے لشکر کا صحیح جائزہ لینے کا موقع ملتا ہی نہیں اس لیے لازمی طور پر لشکر کا کچھ حصہ نظر آنے سے رہ جاتا ہے۔

دوسری تاویل: شاید اس وقت میدان جنگ میں گرد و غبار حائل ہو گیا ہو اور صحیح تعداد کا اندازہ نہ ہو سکا ہو۔

تیسری تاویل: فضاء میں اللہ تعالیٰ نے ایسا انتظام کر دیا تھا جس کی وجہ سے ایک تہائی لشکر نظر نہ آسکا۔

بحث دوم: اگرچہ ان الفاظ میں یہ احتمال ہے کہ یہ دیکھنے والے مسلمان ہوں مگر مشرکوں کا دیکھنا زیادہ درست معلوم ہوتا ہے کیونکہ اس کی متعدد وجوہات ہیں:

پہلی وجہ: فعل کا مفعول سے زیادہ فاعل سے تعلق ہوتا ہے اور دونوں میں سے قریب تر کو فاعل اور دور تر کو مفعول بنانا اس کے برعکس سے بہتر اور افضل ہے اور قریب تر "وَأُخْرَى كَافِرَةٌ" ہی ہے۔

دوسری وجہ: اس آیت کا مقدمہ (پہلا حصہ) "قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ" کفار کو خطاب ہے جیسا کہ نافع کی قرأت میں تاء کے ساتھ ہے معنی یہ ہوگا کہ اے مشرکو! تم مسلمانوں کو دگنا دیکھ رہے تھے یہ قرأت اسی صورت میں صحیح ہوگی جب جب دیکھنے والے مشرک ہوں۔

تیسری وجہ: اللہ تعالیٰ نے اسے نشانی "قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ" قرار دیا ہے اس لیے یہ ضروری ہے کہ اس کا کفار کو مشاہدہ ہوا ہو تاکہ ان پر یہ حجت بن سکے اور اگر یہ مسلمانوں کو نظر آئے تو کافروں کے لیے حجت تو نہ بن سکے گی۔

جو حضرات مسلمانوں کو دیکھنے والا قرار دیتے ہیں ان کے بقول اگر مشرکوں نے دیکھا ہو تو لازم آئے گا انہوں نے غیر موجود کو دیکھا جو کہ محال ہے اور اگر دیکھنے والے مسلمان ہوں تو اس سے لازم آئے گا انہوں نے کچھ موجود کو نہ دیکھا اور یہ محال نہیں۔

﴿رَأْيَ الْعَيْنِ﴾ کلام عرب میں "رأيته رأيا، رؤية اور رأيت في المنام رؤيا حسنة" دیکھنے کے معنی میں اور "هو مني مرأى العين" (وہ میری نظر کی رسائی میں) بھی مستعمل ہوتا ہے جب کہ رؤیت نیند کے ساتھ خاص ہے اور "رَأْيَ الْعَيْنِ" منصوب علی المصدر ہے اور یہ ظرف مکان بھی ہو سکتا ہے جیسا کہ "ترونهم أمامكم، هو مني مناط العنق اور مزجر الكلب" بھی ظرف مکان کی بنیاد پر منصوب ہیں۔

﴿وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ اللہ تعالیٰ نے دو انداز سے مدد فرمائی تھی ایک تو جنگ بدر کی طرح غلبہ کی صورت میں اور دوسرا حجت میں غلبہ کی صورت میں اسی لیے مسلمانوں کی شکست کے باوجود کہا جا سکتا ہے کہ انہوں نے حجت اور نتائج کے اعتبار سے شکست دیدی اس آیت میں یہ بتایا گیا کہ کامیابی صرف اللہ تعالیٰ کی مدد سے ہی ممکن ہے اس میں افراد اور اسلحہ کا کوئی عمل دخل نہیں ہے۔

﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً﴾ "عبرة" کا معنی اعتبار ہے یہ وہ نشانی اور علامت ہے جس کی بدولت جہالت سے علم کی

طرف رخ مڑنے کا پتہ چلتا ہے یہ لفظ عبور سے ماخوذ ہے جس کا معنی ایک طرف سے دوسری جانب سرایت کر جانا ہے اسی سے کلام کو عبارت بھی کہتے ہیں کیونکہ وہ مخاطب میں سرایت اور نفوذ کرتی ہے اور " عبارة الرؤيا " کا مطلب خواب کی تعبیر ہے۔

﴿ لِأُولِي الْأَبْصارِ ﴾ کا معنی ہے اہل عقل کے لیے جیسا کہ کلام عرب میں " لفلان بصر بهذا الأمر " فلان کو اس معاملے میں سوجھ بوجھ ہے کے معنی میں مستعمل ہے۔

﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَواتِ مِنَ النِّساءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَناطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعامِ وَالْحَرْثِ ذلِكَ مَتاعُ الْحَياةِ الدُّنْيا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ (14)﴾

ترجمہ: لوگوں کو ان کی خواہشوں کی چیزیں یعنی عورتیں اور بیٹے اور سونے چاندی کے بڑے بڑے ڈھیر اور نشان لگے ہوئے گھوڑے اور مویشی اور کھیتی بڑی زینت دار معلوم ہوتی ہیں (مگر) یہ سب دنیا ہی کی زندگی کے سامان ہیں، اور خدا کے پاس بہت اچھا ٹھکانہ ہے۔

ربط آیات : اس میں دو قول ہیں:

قول اول : (جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے) حارثہ بن علقمہ نصرانی نے حضور ﷺ کی صداقت کے اقرار کے باوجود رومی باشاہ کی جانب سے اپنے مال وجاہ کے چھن جانے کے خوف سے اقرار رسالت نہ کیا اور دوسری روایت کے مطابق جنگ بدر کے بعد حضور ﷺ نے یہود مدینہ کو اسلام کی دعوت دی مگر انہوں نے اپنی جانی اور مالی طاقت کا اظہار کیا اس پر اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں ان تمام دنیاوی چیزوں کی بے ثباتی کو بیان کیا۔

قول دوم : پہلے " إِنَّ فِي ذلِكَ لَعِبْرَةً لِأُولِي الْأَبْصارِ " میں اہل عقل کے لیے سامان عبرت کا تذکرہ ہے اور اب اس آیت میں اس کی وضاحت ہے کہ لوگوں کو جسمانی اور دنیاوی شہوات سے محبت ہے مگر یہ سب فانی ہیں ﴿ إِنَّ فِي ذلِكَ لَعِبْرَةً لِأُولِي الْأَبْصارِ ﴾ آؤ میں تمہیں اصلی اور حقیقی نعمتیں بتاتا ہوں اس کے بعد اخروی نعمتوں کا ذکر ہے جو کہ اللہ تعالیٰ کے نیک بندوں کے لیے ہیں۔

مسئلہ: ﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ ﴾ میں اختلاف ہے کہ اس کا فاعل کون ہے اگر اس کا فاعل شیطان کو قرار دیا جائے تو پھر شیطان کے لیے انہیں مزین کرنے والا کون ہوا اگر دوسرا شیطان ہو تو اس سے تسلسل لازم آئے گا جو کہ باطل ہے اور اگر اس شیطان کا ذاتی نفس ہے تو پھر انسان کا ذاتی نفس فاعل بن سکتا ہے۔

ہمارے نزدیک تو مسئلہ ظاہر ہے کہ تمام افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہے اور یہی بات درست ہے قرآن میں اس کی طرف اشارہ بھی ہے ارشاد ہے رَبَّنا هؤُلاءِ الَّذِينَ أَغْوَيْنا أَغْوَيْناهُمْ كَما غَوَيْنا(ہمارے پروردگار یہ وہ لوگ ہیں جن کو ہم نے گمراہ کیا تھا (اور) جس طرح ہم خود گمراہ ہوئے تھے اسی طرح ان کو گمراہ کیا تھا)[40] یعنی اگر کوئی ہمیں گمراہ کرنے والا کہتا ہے تو پھر ہمیں کس نے گمراہ کیا ہمیں گمراہ کرنے والا بھی تو کوئی ہوگا اس سے مسئلہ واضح ہو جاتا ہے۔

معتزلہ کے اس مسئلے میں تین اقوال ہیں:

قول اول : حضرت حسن فرماتے ہیں کہ اس کا فاعل شیطان ہے اور وہ اس پر قسم بھی اٹھاتے تھے۔ علامہ قاضی نے اس کی متعدد وجوہات سے تائید کی ہے:

پہلی وجہ : یہاں شہوت کو مطلق بیان کیا گیا ہے جس میں حلال و حرام سب شامل ہیں اور حرام شہوات کو مزین کرنے والا شیطان ہی ہوتا ہے۔

دوسری وجہ: اس میں سونے چاندی کے ڈھیر اور بے حد و بے حساب مال کا ذکر ہے جو صرف اور صرف طالب دنیا کا مقصود ہی ہو سکتا ہے اس لیے اس کو مزین کرنے والا شیطان ہی ہو گا جب کہ نیک لوگوں کا مقصد تو آخرت ہوتا ہے۔

تیسری وجہ: " ذٰلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا " میں انداز مذمت ہے اور کسی چیز کی مذمت کرنے والا اس کا مزین کرنے والا نہیں ہو سکتا۔

چوتھی وجہ : اس آیت کے بعد اگلی آیت میں انسان کے سامنے دنیا اور اس کی گھٹیا حقیقت بیان کی جا رہی ہے اور ایسا کام دنیا کو مزین کرنے والا نہیں کرے گا۔

قول دوم : کچھ معتزلہ کہتے ہیں کہ ان تمام افعال کو مزین کرنے والے اللہ تعالیٰ ہی ہیں اس کی متعدد وجوہات ہیں:

پہلی وجہ : اللہ تعالیٰ نے اخروی نعمتوں کی طرح دنیاوی لذتوں کو بھی پیدا کیا ہے اور اپنے بندوں کے لیے اسے مباح کر دیا یہی اس کی تزئین ہے کیونکہ جب اللہ تعالیٰ نے شہوت اور شہوت کا دلدادہ دونوں پیدا کیے اور شہوت کے دلدادہ کو اس کے حصول کا طریقہ کار بتایا اور اسے مباح بھی کر دیا تو گویا اللہ تعالیٰ نے خود ہی اسے مزین کر دیا۔

دوسری وجہ : اس شہوت سے آخرت کے منافع کا حصول ہے اور اس کی تو خود اللہ تعالیٰ ترغیب دیتے ہیں گویا اللہ تعالیٰ ہی ان کو مزین کرتا ہے پھر ان آخرت کے منافع کو حاصل کرنے کی متعدد صورتیں ہیں:

پہلی صورت : ان کو صدقہ کرے۔

دوسری صورت : اطاعت خداوندی میں ان سے مدد لے۔

تیسری صورت : جب بندے کو اس کا علم ہو گا کہ یہ تمام منافع اللہ تعالیٰ کی تخلیق اور اس کی مدد کی بدولت ہی میسر آئے ہیں تو اس پر شکر کرے گا جیسا کہ صاحب بن عباد کا قول ہے کہ "گرمیوں میں ٹھنڈا پانی پینا آدمی کے دل کی گہرائی سے اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرواتا ہے"۔

چوتھی صورت : ان منافع اور سہولیات پر قدرت کے باوجود اگر کوئی انہیں ترک کر کے عبادت میں مصروف ہو جائے تو اس کی وجہ سے ہونے والی مشقت مزید ثواب کا ذریعہ ہو گی یعنی ان منافع و سہولیات سے اخروی ثواب کا حصول ہے۔

پانچویں صورت : قرآن کریم کی متعدد آیات اس بات کی دلیل ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہی نے یہ تزئین کی ہے مثلاً ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ [41]﴾ (پوچھو کہ جو زینت (وآرائش) اور کھانے پینے کی پاکیزہ چیزیں خدا نے اپنے بندوں کے لیے پیدا کیں اس کو حرام کس نے کیا ہے) ﴿ إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى

الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا [42]﴾(جو چیز زمین پر ہے ہم نے اس کو زمین کے لیے آرائش بنایا ہے) ﴿خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ [43]﴾(ہر نماز کے وقت اپنے تئیں مزین کیا کرو۔) ﴿وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَكُمْ [44]﴾ ﴿كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلالًا طَيِّباً [45]﴾(جو چیزیں زمین میں حلال طیب ہیں) اور حضرت مجاہد کی قرأت صیغہ معلوم کے ساتھ اس کی تائید بھی کرتی ہے۔

قول سوم : ابو علی جبائی اور علامہ قاضی فرماتے ہیں کہ واجب اور مستحب میں تزئین اللہ تعالیٰ کی طرف سے جب کہ ناجائز کاموں کی تزئین شیطان کی طرف سے ہے لیکن ان حضرات نے یہاں ایک تیسری قسم کا ذکر چھوڑ دیا کہ مباح امور کی تزئین کس کی طرف سے ہے؟

مسئلہ: لفظ" **شهوات** " اس موقع پر اشیاء مشتہیات (پسندیدہ چیزوں) پر گہرے تعلق اور ربط کی وجہ سے بولا گیا جیسے مقدور، مرجو اور معلوم کے لیے بالترتیب قدرت، رجاء اور علم بولا جاتا ہے اور کلام عرب میں اس کا استعمال عام ہے جیسے" **هذه شهوة فلان** " (یہ فلاں کی چاہت ہے)۔ علامہ زمخشری فرماتے ہیں کہ ان اشیاء کو لفظ"**شَهَوَاتِ** " سے ذکر کرنے میں دو فائدے ہیں[46] :

پہلا فائدہ : اس آیت میں ذکر کردہ امور کے مرغوب اور پسندیدہ ہونے کی شدت کی طرف اشارہ ہے کہ یہ چیزیں آدمی کو بہت ہی زیادہ پسندیدہ ہوتی ہیں۔

دوسرا فائدہ: علماء اور حکماء کے نزدیک شہوت ایک مذموم صفت ہے کیونکہ جو اس میں منہمک ہو جاتے ہیں ان میں بہیمیت (حیوانیت) کے اثرات چھا جاتے ہیں اس لیے اس لفظ کے ذکر سے ان امور سے کسی قدر نفرت برتنے کا اشارہ کیا جارہا ہے۔

مسئلہ: علماء متکلمین فرماتے ہیں کہ اس آیت سے معلوم ہوا کہ محبت اور شہوت الگ الگ چیزیں ہیں کیونکہ یہاں محبت کو شہوت کی طرف مضاف کیا گیا ہے اور مضاف و مضاف الیہ میں تغایر (علیحدگی) ہوتی ہے۔ شہوت فعل خداوندی ہے (یعنی اللہ تعالیٰ خواہش پیدا کرتے ہیں) جب کہ محبت ارادہ انسان ہے کہ آدمی لذت اور خواہشات کو ہی اپنی غرض اور مقصود بنادے۔

مسئلہ: حکماء فرماتے ہیں کہ بعض دفعہ انسان کو کوئی چیز پسند آتی ہے مگر وہ چاہتا ہے کہ وہ پسند نہ آئے مثلاً کبھی کسی حرام چیز کا دل کرتا ہے مگر وہ اس سے بچنا بھی چاہتا ہے یہی کمال محبت ہے اگر یہ خیر کے امور میں ہے تو اعلیٰ درجہ کی نیک بختی اور سعادت ہے جیسا کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے واقعہ میں ہے ﴿إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ﴾[47] (مجھے اس مال سے محبت ہو گئی ہے اور چاہتا ہوں کہ اس مال سے محبت کرتا رہوں) اور اگر شر کے کاموں میں ہو تو تزئین شہوات ہے جس کا زیر بحث آیت میں ذکر ہے۔

فائدہ : خواہشات کے خوبصورت ہونے کے کئی درجے ہیں:

پہلا درجہ : ہر قسم کی خواہشات کو اختیار کرے۔

دوسرا درجہ: ان خواہشات سے محبت کرے۔

تیسرا درجہ : ان خواہشات سے محبت کو اچھا سمجھے۔

اور جہاں یہ تینوں درجے جمع ہو جائیں وہ صرف اللہ تعالیٰ کے خصوصی فضل و کرم سے ہی بچ سکتا ہے ورنہ یہ آدمی ان خواہشات میں شدید منہمک ہو جائے گا۔

﴿ لِلنَّاسِ ﴾ یہاں اس کی اضافت " ناس " (لوگوں) کی طرف ہے جس کے ساتھ الف لام تعریف ہے جس میں استغراق کا معنی ہے یعنی تمام لوگ مراد ہیں اور دلیل عقلی بھی اس کی تائید کرتی ہے کیونکہ ہر لذیذ اور نفع بخش چیز محبوب و پسندیدہ ہوتی ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں جسمانی اور روحانی۔

لذت جسمانی تو ہر ایک کو شروع ہی سے حاصل ہوتی ہے البتہ لذت روحانی بہت کم لوگوں کو حاصل ہوتی ہے۔ اگر کسی آدمی کو لذات جسمانیہ کے حصول کے بعد لذت روحانیہ حاصل ہو جائے تو لذات جسمانیہ کی کشش مستقل اور مسلسل اپنی طرف مائل اور متوجہ کرتی رہے گی اور لذت روحانیہ کی حالت ایک عارضی اور وقتی ہو گی جو کہ ایک معمولی سے سبب سے ختم ہو جائے گی تو یقیناً اور لازمی طور پر انسان میں لذت جسمانی کی کشش اور میلان زیادہ ہو گا صرف انتہائی کم لوگوں کا میلان لذات روحانیہ کی طرف اور یہ بھی انتہائی کم وقت کے لیے ہو گا اس لیے اللہ تعالیٰ نے عمومی حالت کے مطابق حکم بیان فرمایا۔

﴿ مِنَ النِّساءِ وَالْبَنِينَ ﴾

مسئلہ: اس آیت میں حرف " من " آیت ﴿ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ ﴾[48] کے " من " کی طرح ہے جس کا معنی یہ تھا کہ ان بتوں سے بچو جو سراسر گندے ہیں یہاں بھی معنی ایسا ہی ہو گا کہ لوگوں کے لیے عورتوں اور اولاد کی محبت مزین کی گئی ہے۔

مسئلہ: یہاں اللہ تعالیٰ نے سات اشیاء کا ذکر کیا ہے:

پہلا درجہ : النِّساءِ (عورتیں) سب سے پہلے درجے پر عورتوں کا ذکر کیا ہے کیونکہ یہ سب سے زیادہ سامان لذت وانس کا سبب ہیں اسی لیے قرآن میں ہے ﴿ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً ﴾ (اس نے تمہارے لئے تمہاری ہی جنس کی عورتیں پیدا کیں تاکہ ان کی طرف (مائل ہو کر) آرام حاصل کرو اور تم میں محبت اور مہربانی پیدا کر دی)[49] اور اس کی اس بات سے بھی تائید ہوتی ہے کہ جان لیوا ، مہلک اور موذی عشق صرف اسی قسم سے ہوتا ہے۔

دوسرا درجہ : الْبَنِينَ (اولاد) اس درجے میں اولاد کا ذکر ہے ان میں سے بھی چونکہ لڑکوں سے زیادہ محبت ہوتی ہے اس لیے انہیں پہلے ذکر کیا گیا ہے اور اس کی وجہ بھی واضح ہے کہ اس اولاد کی بدولت خوشیاں اور قوت میسر آتی ہیں۔

فائدہ : انسان کے دل میں بیوی اور اولاد کی محبت پیدا کی اور اس میں زبردست حکمت ہے اگر یہ نہ ہوتی تو اولاد کا سلسلہ ہی بند کر دیا جاتا (کون اتنے جھنجھٹ اور بکھیڑے میں پڑتا) اور یہ شدید محبت تمام حیوانوں میں موجود ہوتی ہے۔

تیسرااور چوتھادرجہ ﴿الْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ﴾ ان درجوں میں سونے اور چاندی کے خزانوں کو ذکر کیاہے[50]۔

تحقیق لغوی : امام زجاج فرماتے ہیں کہ " **قنطار** "کسی چیز کے بندھنے اور اس کے لوازمات کو کہتے ہیں اور "**قنطرۃ**"رسی سے بندہے ہوئے سامان کو کہتے ہیں[51]گویا **قنطار** وہ مال کثیر ہے جسے انسان مشکلات اور مصائب کے لیے باندھ کر محفوظ کرلیتاہے۔ابو عبیدہ اہل عرب سے نقل کرتے ہیں کہ لفظ **قنطار** کا کوئی باقاعدہ وزن معلوم و مقرر نہیں ہے[52] اور یہی بات صحیح ہے اگرچہ اس کے وزن کے بارے میں کچھ روایات بھی ہیں مثلا حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ قنطار بارہ ہزار اوقیہ کاہوتاہے[53]جب کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے ایک ہزار دینار منقول ہے[54]اور ابی بن کعب کی روایت میں بارہ سو اوقیہ کاذکر ہے[55]حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ اور حضرت حسن بصری فرماتے ہیں کہ قنطار ایک ہزار دینار یا بارہ ہزار درہم کاہوتاہے جو کہ دیت کی مقدار ہے[56]اور امام کلبی فرماتے ہیں کہ قنطار رومی زبان میں سونے یاچاندی سے بھری بیل کی کھال کو کہتے ہیں[57]اس میں مزید اقوال بھی ہیں مگر انہیں ذکر کرنا مفید نہیں ہے۔

تحقیق صرفی : **مقنطرۃ** قنطار سے باب انفعال کا مفعول ہے جس کے اسم مصدر کے ساتھ آنے سے تاکید پیداہوتی ہے جیسے " **ألف مؤلفة، بدرة مبدرة، إبل مؤبلة** اور **دراهم مدرهمة** " میں بھی تاکید ہے امام کلبی فرماتے ہیں کہ " **قناطير** "تین کو کہتے ہیں اور " **مقنطرة** " سے مراد گناہے گویا کل مجموعہ چھ ہوگیا[58]۔

مسئلہ: سونااور چاندی تمام اشیاء کا ثمن (قیمت اور بدل) بن سکنے کی وجہ سے پسندیدہ ہوتے ہیں ان کی موجودگی میں گویاہر چیز کاآدمی مالک ہے اور ملکیت کا ہوناہی طاقت ہے اور یہ طاقت کمال کی صفت ہے جو کہ محبوب لذاتہ ہے چونکہ سونااور چاندی اس کمال اور محبوب لذاتہ کے حصول کا وسیلہ اور ذریعہ ہیں اور محبوب چیز کے حاصل ہونے کاذریعہ بھی محبوب ہوتاہے اس لیے یہ سونااور چاندی بھی محبوب قرار پائے۔

پانچواں درجہ: ﴿الْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ﴾(عمدہ اور نشان زدہ گھوڑے)

علامہ واحدی فرماتے ہیں کہ " **خيل** " جمع ہے اس کا واحد " **القوم** ،**النساء** اور **الرهط** " کی طرح نہیں ہوتا[59]اور اس **فرس** (گھوڑے) کو اکڑ کر اور مست ہو کر چلنے کی وجہ سے " **خيل** " کہ جاتاہے اسی طرح انسان کے مست ہو کر ٹہلنے اور گھومنے کو " **احتيال** " کہا جاتاہے اور " **خيال** اور **تخيل** " میں بھی مختلف افکار اور صورتیں گردش کرتی ہیں اور شقراق پرندے کو بھی **اخیل** اس لیے کہاجاتاہے کہ وہ کبھی سرخ اور سبز ہوتاہے۔

"**الْمُسَوَّمَةِ** " کے معنٰی میں متعدد اقوال ہیں:

قول اول: چرنے والے گھوڑے۔کلام عرب میں " **أسمت الدابة وسومتها** " جانور کو چراگاہ میں چھوڑنے پر بولا جاتاہے جیسے " **أقمت الشيء وقومته، وأجدته وجودته، وأنمته ونومته** "بولا جاتاہے یہاں

مقصود اور مراد یہ ہے کہ ان جانوروں کو چرائے جانے سے ان کا حسن بڑھتا ہے جیسا کہ دوسری جگہ ارشاد ہے ﴿ فِيهِ تُسِيمُونَ ﴾[60] (جن میں تم اپنے چارپایوں کو چراتے ہو۔)

قول دوم: علامات والے گھوڑے۔ابو مسلم اصفہانی فرماتے ہیں یہ " السِّيمَا " بالمد یا بالقصر سے ماخوذ ہے دونوں صورتوں میں معنی ایک ہی اچھی حالت اور شکل ہے[61] قرآن کریم میں ہے ﴿ سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ﴾[62] پھر ان علامات میں متعدد اقوال ہیں:

ابو مسلم فرماتے ہیں کہ اس سے مراد گھوڑوں کے سفید نشانات ہیں[63] اور علامہ اصم فرماتے ہیں کہ اس سے مراد چتکبرا گھوڑا ہے[64] حضرت قتادہ کے نزدیک جس میں داغ ہوں[65] اور مؤرج سدوسی کہتے ہیں جس گھوڑے میں (میدان جنگ میں جوہر دکھانے پر) زخم کے داغ ہوں[66] لیکن ابو مسلم کا قول زیادہ درست معلوم ہوتا ہے کیونکہ یہ خوبصورت اور عمدہ گھوڑے کی نشانی ہے کہ اس کے ہاتھ، پاؤں اور چہرے پر سفید بال ہوں جب کہ دیگر معنٰی مراد لینے میں خوبصورتی کا مطلب واضح نہیں ہوتا۔

قول سوم: حضرت مجاہد اور عکرمہ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد حسین اور خوبصورت گھوڑے ہیں[67]۔

چھٹا درجہ: ﴿ الْأَنْعَامِ ﴾ " انعام " بفتح الہمزہ اونٹ، گائے اور بکریوں پر بولا جاتا ہے ان میں سے کسی ایک کے ساتھ مخصوص نہیں البتہ اونٹوں کے لیے اس کا استعمال زیادہ ہے۔

ساتواں درجہ: ﴿ الْحَرْثِ ﴾ اس سے کھیت مراد ہیں۔ اس لفظ کی لغوی تحقیق آیت ﴿ وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ ﴾[68] کے تحت گزر چکی ہے۔ ان ساتوں اشیاء کو ذکر کرنے کے بعد اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ﴿ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ﴾ کہ یہ دنیاوی سامان ہے۔ علامہ قاضی فرماتے ہیں کہ اس سے اشارہ ہے کہ یہ تمام سامان فائدہ حاصل کرنے کے لیے بنایا گیا ہے پھر اس کی تزئین کی نسبت خدا تعالیٰ کی طرف کیسے غلط ہو سکتی ہے ان چیزوں سے فائدہ حاصل کرنے کی متعدد صورتیں ہیں:

پہلی صورت: کوئی آدمی ان نعمتوں کو صرف اپنے لیے مخصوص کر دے (کسی کو پوچھے بھی نہ) یہ مذموم ہے۔

دوسری صورت: ضرورت کے باوجود ان سے فائدہ حاصل نہ کرے یہ بھی قابل مذمت ہے۔

تیسری صورت: ان سے صرف دنیاوی فائدہ حاصل کرے اور آخرت کے لیے کچھ بھی نہ کرے یہ قابل مذمت ہے اور نہ ہی قابل تعریف ہے۔

چوتھی صورت: آخرت کو مد نظر رکھتے ہوئے ان سے فائدہ حاصل کرے اور یہی قابل تعریف ہے۔

﴿ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ ﴾ " ماب " لغت میں لوٹنے کی جگہ اور ٹھکانے کو کہتے ہیں کلام عرب میں " آبَ الرَّجُلُ إياباً ،أوبة ،أبية اور مَآبًا " لوٹنے کے معنٰی میں استعمال ہوتا ہے اور قرآن کریم میں بھی یہ استعمال ہوا ہے ارشاد ہے ﴿ إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ ﴾ (بے شک ہماری ہی طرف ان کا لوٹنا ہے۔) اور یہاں مراد یہ ہے کہ جسے اللہ

تعالیٰ یہ نعمتیں عطاء کرے اس پر لازم ہے کہ وہ اپنے اصل (وطن اور) واپس جانے کی جگہ میں تعمیرات کرے اور وہاں کی سعادت (ترقی) حاصل کرے چونکہ یہاں ترغیب دینا مقصود تھا اس لیے ساتھ ہی صفت " حسن " بھی بیان فرمائی۔

سوال : "ماب "(ٹھکانے) کی تو دو قسمیں ہیں جنت اور دوزخ یہاں مطلق ٹھکانے کی صفت " حسن " کیوں لگائی گئی۔

جواب : اصلی ، حقیقی اور مقصودی ٹھکانہ تو جنت ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے مخلوق کو عذاب کے لیے نہیں بلکہ رحمت کے لیے پیدا کیا ہے جیسا کہ حدیث قدسی میں ہے "میری رحمت میرے غصے سے سبقت کر جاتی ہے یہ ایک پوشیدہ راز خداوندی ہے"[69]۔

﴿ قُلْ أَأُنَبِّئُكُمْ بِخَيْرٍ مِنْ ذٰلِكُمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ خالِدِينَ فِيها وَأَزْواجٌ مُطَهَّرَةٌ وَرِضْوانٌ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبادِ (15)﴾

ترجمہ: (اے پیغمبر! ان سے کہو) کہ بھلا میں تم کو ایسی چیز بتاؤں جو ان چیزوں سے کہیں اچھی ہو؟ (سنو) جو لوگ پرہیزگار ہیں ان کے لئے خدا کے ہاں باغاتِ (بہشت) ہیں جن کے نیچے نہریں بہہ رہی ہیں ان میں وہ ہمیشہ رہیں گے اور پاکیزہ عورتیں ہیں اور (سب سے بڑھ کر) خدا کی خوشنودی اور خدا (اپنے نیک) بندوں کو دیکھ رہا ہے۔

مسئلہ: قاری ابن عامر، عاصم، حمزہ اور کسائی نے " أَأُنَبِّئُكُمْ " کو دو ہمزہ کے ساتھ پڑھا ہے حضرت نافع اور ابو عمرو سے بھی ایک روایت یہ ہے[70]۔

مسئلہ: یہاں معنی استفہام میں تین صورتیں ممکن ہیں:

پہلی صورت: معنی یہ ہے کہ " کیا میں تمہیں اس سے بہتر بتاؤں " اور پھر اس کے بعد ﴿ جَنَّاتٌ تَجْرِي ﴾ سے بیان شروع کر دیا گیا ہے۔

دوسری صورت: ﴿ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِخَيْرٍ مِنْ ذَلِكُمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا ﴾ سوال ہے اور ﴿ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي ﴾ سے جواب دیا گیا ہے۔

تیسری صوت: ﴿ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِخَيْرٍ مِنْ ذَلِكُمْ لِلَّذِينَ اتقوا عند ربهم ﴾ سوال ہے اور ﴿جَنَّاتٌ تَجْرِي ﴾ سے جواب دیا گیا ہے۔

ربط آیات: اس میں متعدد صورتیں ممکن ہیں:

قول اول: پہلے اللہ تعالیٰ نے بیان کیا کہ اللہ تعالیٰ کے پاس بہترین ٹھکانہ ہے اب یہاں بتایا جا رہا ہے کہ وہ ٹھکانہ جتنا خوبصورت ہے اتنا ہی دنیا سے افضل اور اعلیٰ بھی ہے۔

قول دوم: پہلے دنیاوی نعمتوں کو بیان کیا تھا اب بتایا گیا کہ آخرت کی نعمتیں زیادہ پائیدار ہیں جیسا کہ دوسری آیت میں ﴿ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى ﴾[71]۔

قول سوم: اللہ تعالیٰ یہ تنبیہ کرنا چاہتے ہیں کہ آپ دنیا میں خوش اور اچھے ہیں مگر آخرت میں اس سے بھی بہتر اور افضل ہوں گے مقصد یہ بتانا ہے کہ جس طرح ماں کے پیٹ سے دنیا زیادہ وسیع تھی اسی طرح آخرت بھی دنیا سے زیادہ وسیع ہوگی۔

مسئلہ: آخرت کی نعمتیں دنیا کی نعمتوں سے افضل ہیں کیونکہ دنیاوی نعمتوں کے ساتھ مشکلات اور تکالیف بھی ہیں جب کہ اخروی نعمتیں ان سے پاک اور غیر فانی ہیں۔

﴿ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا ﴾ تقویٰ پر بحث آیت ﴿ هُدىً لِلْمُتَّقِينَ ﴾ کے تحت گزر چکی ہے مختصر یہ کہ آدمی صرف اسی صورت میں متقی ہو سکتا ہے جب فرائض اور واجبات کا پابند ہو اور گناہوں سے پرہیز کرے اور بعض علماء کے نزدیک تقوی شرک سے بچنے کو کہتے ہیں کیونکہ قرآن میں تقویٰ ایمان کے ساتھ مخصوص ہے ارشاد خداوندی ہے ﴿ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى ﴾[72] اور ظاہری الفاظ بھی اس کی تائید کرتے ہیں چونکہ شرک سے پرہیز کرنا تمام گناہوں یا کچھ گناہوں سے پرہیز سے زیادہ عام اور وسیع ہے اور شرک اور گناہوں کا مشترک ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ ان میں باہمی تضاد اور افتراق (علیحدگی) نہیں اور شرک سے اجتناب میں بھی تقوی ہے (جو دوسرے گناہوں سے پرہیز کو بھی شامل ہے) اس لیے یہاں یہی مراد ہوگا اور اسی پر محمول کیا جائے گا اور زیر بحث آیت کا مطلب یہ ہوگا" جو شخص خدا کے کفر سے پرہیز کرے۔

﴿ عِنْدَ رَبِّهِمْ ﴾ کی ترکیب میں دو احتمال ہیں:

پہلا احتمال: یہ ﴿ لِلْخَيْرِ ﴾ کی صفت ہے اور عبارت یہ ہے" هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِخَيْرٍ مِنْ ذَلِكُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا"

احتمال دوم: یہ ﴿ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا ﴾ کی صفت ہے اور عبارت یہ ہوگی" لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ خَيْرٌ مِنْ منافع الدنيا "اس صورت میں اس بات کا اشارہ ہوگا کہ یہ ثواب صرف متقی لوگوں کو ملے گا اس سے منافق نکل جائیں گے صرف وہ لوگ شامل رہیں گے جو علم خداوندی میں مومن ہوں گے۔

﴿ جَنَّاتٌ ﴾ اصل عبارت" هو جنات " ہے بعض قراء حضرات نے اسے مجرور پڑھا ہے[73] جو کہ "خير " سے بدل ہوگا اور جملہ ﴿ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ ﴾ جنت کی نعمتوں کی صفت ہے جس میں آخرت کی کھانے، پینے، لباس و رہائش کی تمام نعمتیں شامل ہیں جیسا کہ قرآن میں ہے ﴿ فِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ ﴾[74] ﴿ خالِدِينَ فِيها ﴾ سے مراد ہمیشہ کی نعمتیں ہیں۔

﴿ وَأَزْواجٌ مُطَهَّرَةٌ ﴾ اس بارے میں مکمل وضاحت سورہ بقرہ کی آیت ﴿ وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ ﴾[75] میں کر دی گئی ہے اور اس میں اصل حقیقت یہ ہے کہ نعمتیں خواہ کس قدر وسیع اور عظیم ہوں مگر اپنی محبوب اور مانوس بیوی کے بغیر مکمل نہیں ہوتیں اور پھر ان بیویوں کی ایک ہی جامع اور کامل صفت ﴿ مُطَهَّرَةٌ ﴾ بیان کر دی جس میں ہر وہ

صفت جس سے انسان کو نفرت ہو سکتی ہے خواہ جسمانی گندگی اور بدصورتی ہو یا روحانی اور اخلاقی عیوب ہوں اس میں شامل ہے۔

﴿ وَرِضْوانٌ مِنَ اللّٰه ﴾ قاری عاصم نے بضم الراء پڑھا ہے جو کہ بنو قیس اور بنو تمیم کی لغت ہے اور باقی حضرات نے بکسر الراء پڑھا ہے[76] امام فراء فرماتے ہیں کہ کلام عرب میں " رضیت رضا ورضوانا " راضی ہونے کے معنی میں مستعمل ہے[77] اس وزن پر بکسر الراء مزید الفاظ " رضوان ، حرمان اور قربان " اور بضم الراء "طغیان ، رجحان ، کفران اور شکران" وغیرہ بھی موجود ہیں۔

مسئلہ: علماء متکلمین فرماتے ہیں کہ ثواب کے دو ارکان ہوتے ہیں ۱. فائدے ۲. تعظیم۔

ان میں سے فوائد کا ذکر تو گزر گیا اور تعظیم ہی رضوان ہے کیونکہ اہل جنت کو ان کی نعمتوں اور خوشیوں کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کا مل جانا اعلیٰ ترین انعام ہو گا۔

جب کہ حکماء کہتے ہیں کہ "جنات" سے جسمانی نعمتیں اور " رضوان" سے روحانی نعمتوں اور اعلی مقام کی طرف اشارہ ہے جس میں خدا تعالیٰ کا دیدار اور اس کی معرفت بھی شامل ہے جس کی بدولت جنتی آدمی شروع میں ان نعمتوں کو پسند کرنے والا اور ان پر راضی رہنے والا ہو گا مگر بعد میں یہ خود اللہ تعالیٰ کا محبوب اور پسندیدہ بن جائے گا اور اسی کی طرف آیت ﴿ راضِيَةً مَرْضِيَّةً ﴾[78] میں اشارہ ہے جیسا کہ دوسری آیت میں بھی ارشاد ہے ﴿وَعَدَ اللّٰهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِناتِ جَنّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ خالِدِينَ فِيها وَمَساكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوانٌ مِنَ اللّٰهِ أَكْبَرُ ذلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴾(خدا نے مومن مردوں اور مومن عورتوں سے بہشتوں کا وعدہ کیا ہے۔ جن کے نیچے نہریں بہ رہی ہیں (وہ) ان میں ہمیشہ رہیں گے اور بہشت ہائے جاودانی میں نفیس مکانات کا (وعدہ کیا ہے) اور خدا کی رضامندی تو سب سے بڑھ کر نعمت ہے۔ یہی بڑی کامیابی ہے۔)[79]

﴿وَاللّٰهُ بَصِيرٌ بِالْعِبادِ﴾ یعنی اللہ تعالیٰ کو اپنے بندوں کی مصلحتوں کا علم ہے اس لیے انہیں اپنے بارے میں اخروی نعمتوں سے متعلق اللہ تعالیٰ کے انتخاب پر خوش ہونا چاہیے اور اس بارے میں دنیا میں مزید کوشش اور محنت کریں۔

﴿ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنا إِنَّنا آمَنَّا فَاغْفِرْ لَنا ذُنُوبَنا وَقِنا عَذابَ النَّارِ (16)﴾

ترجمہ: جو خدا سے التجا کرتے ہیں کہ اے پروردگار ہم ایمان لے آئے سو ہم کو ہمارے گناہ معاف فرما اور دوزخ کے عذاب سے محفوظ رکھ۔

﴿ الَّذِينَ ﴾ کے اعراب میں متعدد صورتیں ہیں[80] :

پہلی صورت: یہ ﴿ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا ﴾ کی مجرور صفت ہے اور اصل عبارت یہ ہے " لِلَّذِينَ اتَّقَوْا الذين يقولون " یا یہ ﴿ لِلْعِبَادِ ﴾ کی صفت ہے اور اصل عبارت یہ ہے " والله بصير بالعباد وأولئك هم المتقون الذين لهم عند ربهم جنات هم الذين يقولون كذا وكذا "۔

دوسری صورت: یہ منصوب علی المدح ہے۔

تیسری صورت: تخصیص کی بنیاد پر یہ مرفوع ہے اور اصل عبارت یہ ہے " هم الذين يقول كذا وكذا "۔

مسئلہ: اللہ تعالیٰ نے اہل ایمان کی دعاء کا ذکر کیا ہے جنہوں نے " رَبَّنا إِنَّنا آمَنَّا " سے اظہار ایمان کے فورا بعد " فَاغْفِرْ لَنا ذُنُوبَنا " سے مغفرت طلب کرلی جس سے محض ایمان کو وسیلہ بنا کر دعاء کرنے اور مانگنے کا اشارہ ملتا ہے اور اللہ تعالیٰ نے یہ بطور مدح و تعریف ذکر کیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ انسان محض ایمان کی بدولت بھی رحمت اور مغفرت کا مستحق ہو سکتا ہے۔

سوال: ایمان میں تو اطاعت بھی شامل ہے؟

جواب: اس کا تفصیل سے آیت ﴿ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ ﴾ کے تحت جواب دیا جا چکا ہے مزید عقلی جواب یہ ہے کہ جو شخص مکمل اطاعت خداوندی کرے اور تمام گناہوں سے پرہیز کرے اسے جہنم میں داخل کرنا معیوب شمار ہوگا اور فعل معیوب کا ارتکاب دو ہی صورتوں جہالت یا مجبوری کی وجہ سے کیا جاتا ہے اور یہ دونوں کام ذات خداوندی سے محال ہیں اور محال کا مستلزم بھی محال ہوتا ہے اس لیے ان اطاعت گزاروں کو اللہ تعالیٰ کا جہنم میں داخل کرنا محال ہے اور جس چیز کا واقع ہونا اور صادر ہونا عقلا محال اور منع ہو اس سے بچنے کی دعاء کرنا بھی فضول اور بے کار ہوگا اس لیے ایمان میں اطاعت شامل نہیں ہے جیسا کہ دوسری جگہ ارشاد ہے ﴿ رَبَّنا إِنَّنا سَمِعْنا مُنادِياً يُنادِي لِلْإِيمانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا رَبَّنا فَاغْفِرْ لَنا ذُنُوبَنا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئاتِنا وَتَوَفَّنا مَعَ الْأَبْرارِ ﴾ (اے پروردگار! ہم نے ایک ندا کرنے والے کو سنا کہ ایمان کے لیے پکار رہا تھا (یعنی اپنے) پروردگار پر ایمان لاؤ تو ہم ایمان لے آئے اے پروردگار ہمارے گناہ معاف فرما اور ہماری برائیوں کو ہم سے محو کر۔ اور ہم کو دنیا سے نیک بندوں کے ساتھ اٹھا۔)(81)

اعتراض: اللہ تعالیٰ نے مغفرت کے لیے اطاعت کا اعتبار رکھا ہے تب ہی تو زیر بحث آیت کے بعد ارشاد ہے ﴿الصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ ﴾

جواب: اس آیت کا مطلب بھی ہماری بات کی تائید کرتا ہے کہ چونکہ اللہ تعالیٰ نے ایمان ہی کو وسیلہ مغفرت بنا دیا ہے اس کے بعد اطاعت گزاروں کی صفات بیان کی ہیں اگر یہ شرائط مغفرت کے لیے بھی لازمی ہوتیں تو ان کو طلب مغفرت سے پہلے ذکر کیا جاتا جب طلب مغفرت کو محض ایمان پر رکھا اور اس کے بعد صفات کا ذکر کیا گیا تو معلوم ہو گیا کہ یہ بخشش کے حاصل کرنے کے لیے ضروری نہیں البتہ ترقی درجات اور کمال کے لیے معتبر ہیں۔

﴿ الصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالْقانِتِينَ وَالْمُنْفِقِينَ وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحارِ (17)﴾

ترجمہ یہ وہ لوگ ہیں جو (مشکلات میں) صبر کرتے اور سچ بولتے اور عبادت میں لگے رہتے اور (راہ خدا میں) خرچ کرتے اور اوقات سحر میں گناہوں کی معافی مانگا کرتے ہیں۔

مسئلہ: ﴿ الصَّابِرِينَ ﴾ منصوب علی المدح ہے اصل عبارت یہ ہے " أعني الصابرين " جب کہ

بعض حضرات کے نزدیک ﴿ مِنَ الَّذِينَ ﴾ سے موضع جر میں بدل ہے[82]۔

مسئلہ: اللہ تعالیٰ نے یہاں اہل ایمان کی پانچ صفات کا ذکر کیا ہے:

پہلی صفت: ﴿ الصَّابِرِينَ ﴾ اس کا مطلب ہے کہ جو واجبات اور مستحبات کی ادائیگی اور ممنوعات سے پرہیز کرنے کے علاوہ دیگر مشکلات اور تکالیف پر صبر کریں، جزع و فزع نہ کریں بلکہ تقدیر خداوندی پر شاکر رہیں جیسا کہ قرآن میں ﴿ الَّذِينَ إِذا أَصابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ راجِعُونَ ﴾[83] اور حضرت سفیان بن عیینہ آیت ﴿ وَجَعَلْنا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنا لَمَّا صَبَرُوا ﴾[84] کی تفسیر میں فرماتے ہیں کہ اس میں اشارہ ہے کہ ان لوگوں نے صبر کی بدولت انتہائی اعلیٰ مقامات حاصل کیے۔ ایک روایت میں ہے کہ ایک آدمی نے حضرت شبلی سے پوچھا کہ کون سا صبر زیادہ مشکل ہے تو فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کے دین کے لیے مشکل ہے تو اس کے انکار پر حضرت شبلی نے پھر فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کی رضاء کے لیے صبر مشکل ہے اس پر بھی جب اس نے اس کا بھی انکار کر دیا تو حضرت شبلی نے پوچھا کہ تم ہی بتاؤ تو وہ کہنے لگا کہ اللہ تعالیٰ کے بغیر صبر کرنا سب سے زیادہ مشکل ہے جس پر انہوں اتنے زور سے چیخ ماری کہ کہ قریب تھا کہ روح ہی پرواز کر جاتی[85]۔ قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے صبر کے بہت سے فضائل بیان کیے ہیں ایک اور مقام پر ارشاد ہے ﴿ وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْساءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ ﴾(اور سختی اور تکلیف میں اور (معرکہ) کارزار کے وقت ثابت قدم رہیں)[86]

دوسری صفت: ﴿ وَالصَّادِقِينَ ﴾ سچا ہونے سے یہ مراد ہے کہ وہ قول، فعل اور نیت میں سچا ہو قول کی سچائی تو مشہور ہے کہ جھوٹ نہ بولے اور فعل کی سچائی یہ ہے کہ اسے درست انداز سے بجالائے اور اس کو ادھورا نہ چھوڑے۔ کلام عرب میں " صدق فلان في القتال اور صدق في الحملة " جنگ کو نتیجہ خیز بنانے پر بولا جاتا ہے جب کہ اس کا متضاد " كذب في القتال، اور كذب في الحملة "ہے اور نیت کی سچائی یہ ہے کہ آدمی پختہ ارادہ کرے اور اس کو پورا کر کے چھوڑے۔

تیسری صفت: ﴿ وَالْقانِتِينَ ﴾ اس کی تفسیر آیت ﴿ وَقُومُوا لِلَّهِ قانِتِينَ ﴾[87] کے تحت گزر چکی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ عبادت میں مستقل مزاجی اور تسلسل ہو۔

چوتھی صفت: ﴿ الْمُنْفِقِينَ ﴾ خرچ کرنے سے اپنی ذات، اہل و عیال اور قریبی رشتہ داروں پر خرچ کرنے کے علاوہ زکوۃ، جہاد اور دیگر نیکی کے کاموں پر خرچ کرنا بھی مراد ہے۔

پانچویں صفت: ﴿ وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحارِ ﴾ "سحر" طلوع فجر سے پہلے وقت کو کہتے ہیں اور "تسحر" کا معنی سحری کھانا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اس وقت عبادت کرے اور اس کے بعد دعاء میں مصروف ہو جائے البتہ اگر پہلے ہی نماز پڑھ چکا ہو تو سحر کے وقت استغفار میں مصروف ہو جائے کیونکہ اس وقت کا استغفار قوت ایمانی اور کمال بندگی میں بہت زیادہ مؤثر ہوتا ہے جس کی متعدد وجوہات ہیں:

پہلی وجہ: سحری کو رات کی تاریکی کے بعد صبح کی روشنی کا آغاز ہوتا ہے جس کی وجہ سے مردے (سوئے ہوئے) بھی زندہ ہو جاتے ہیں اور یہ وقت سخاوت خداوندی اور فیوض و برکات کا ہے اس لیے عین ممکن ہے کہ اس عالم کبیر (دنیا) میں صبح طلوع ہوتے وقت عالم صغیر (دل) میں بھی نور خداوندی کی صبح طلوع ہو جائے۔

دوسری وجہ سب سے بہترین وقت نیند کے لیے سحری کا ہوتا ہے جب کوئی آدمی اس محبوب وقت کی قربانی دیتا ہے اور عبادت کرتا ہے تو اس کی اطاعت مکمل ہو جاتی ہے۔

تیسری وجہ: ابن عباس رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ اس سے صبح کی نماز مراد ہے[88]۔

مسئلہ: ﴿ الصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ ﴾ کے الفاظ میں ایک مسلسل عادت ظاہر ہوتی ہے جو کہ مستقل اور پختہ ہو اسی لیے یہ " الّذین یصبرون و یصدقون " سے زیادہ بلیغ ہیں۔

مسئلہ: اللہ تعالیٰ نے انسانوں کو بہت سے احکامات کا مکلف بنایا ہے اور صابر وہ ہے جو ان سب کو ادا کرنے میں تکالیف اور مشقتیں برداشت کرتا ہے اور اس کے علاوہ بھی آدمی متعدد دیگر عبادات شروع کرتا ہے اس میں مرتبہ کمال یہ ہے کہ ان اطاعات کو شروع کرنے کے بعد اس کے التزام میں سچائی کا مظاہرہ کرے اور اسے مکمل نبھائے اور یہ تب ہی ہو سکتا ہے کہ اس میں خلل اور رکاوٹ پیدا نہ ہونے دے چونکہ یہ درجہ دیگر درجات سے اونچا ہے اس لیے پہلے صابرین کا ذکر کیا اور اس کے بعد دوسرے نمبر پر صادقین کا ذکر کیا ہے پھر ان دونوں اقسام عبادات (فرائض اور واجبات اور خود شروع کردہ نوافل اور مستحبات) کو مستقل مزاجی سے سرانجام دیتے رہنے کی ترغیب ہوئے فرمایا" القانتین " گویا ان تینوں الفاظ سے عبادات کو مستقل مزاجی سے کرنے کی ترغیب دی گئی ہے اس کے بعد عبادات مقررہ کو بیان کیا گیا جن میں دو کام زیادہ اہم ہیں ایک خدمت بالمال جس کے بارے میں حضور ﷺ نے " والشفقة علی خلق الله " (مخلوق خدا پر شفقت کرنا) سے اشارہ کیا ہے[89] اور اسے یہاں " المنفقین " (مال خرچ کرنے والے) سے بیان کیا گیا ہے اور دوسری اہم عبادت اور کام خدمت بالنفس ہے جس کی طرف حدیث میں " التَّعْظِيمُ لِأَمْرِ اللَّهِ» "(اللہ تعالیٰ کے لیے تعظیم کرنا) [90] سے اشارہ کیا گیا ہے جسے یہاں ﴿ وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ ﴾ سے بیان کیا گیا ہے۔

سوال : مال خرچ کرنے والوں کو سحری کے وقت عبادت کرنے والوں سے پہلے کیوں بیان کیا گیا ہے جب کہ اس حدیث میں اسے بعد میں بیان کیا گیا ہے؟

جواب : اس آیت میں آدمی کی پستی سے بلندی کی طرف عروج اور ترقی کو مد نظر رکھا گیا ہے اور حدیث میں انسان کامل کو نچلے درجے کے کام کرنے کی بھی ترغیب دی گئی ہے۔

مسئلہ: ایک موصوف کے لیے پانچ صفات ذکر کی گئیں ہیں جن میں واؤ عاطفہ کو حذف کرنا لازم تھا جیسا کہ آیت ﴿ هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ ﴾[91] میں ہے مگر یہاں ایسا نہیں کیا گیا۔ حقیقت کا علم تو اللہ تعالیٰ کو ہے مگر میرا خیال یہ ہے کہ اس میں اشارہ ہے کہ جس میں ان میں سے ایک بھی وصف ہو گا وہ بھی اس فضیلت اور خوبی میں شامل

ہو جائے گا اور اسے بھی یہ ثواب مل جائے گا۔

﴿ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِماً بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (18)﴾

ترجمہ : خدا تو اس بات کی گواہی دیتا ہے کہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں اور فرشتے اور علم والے لوگ جو انصاف پر قائم ہیں وہ بھی (گواہی دیتے ہیں کہ اس غالب حکمت والے کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں۔

ربط آیات : پہلے اللہ تعالیٰ نے اہل ایمان کی تعریف بیان کی اب یہاں سے ایمان کے دلائل بیان کر رہے ہیں۔

مسئلہ: جس چیز کے علم پر حضور ﷺ کی نبوت کا علم موقوف ہو اسے دلائل نقلی اور سمعی سے ثابت کرنا ممکن نہیں البتہ اس[92] کے علاوہ دوسرے امور کو دلائل عقلیہ سے ثابت کرنا جائز ہے لیکن حضور ﷺ کی نبوت کی صحت کا علم اللہ تعالیٰ کی توحید کے علم پر موقوف نہیں ہے اس لیے لازمی طور پر وجود خداوندی کا اثبات محض دلائل نقلیہ سمعیہ سے درست ہے۔

اس آیت کی تشریح میں متعدد اقوال ہیں:

قول اول : اللہ تعالیٰ، فرشتوں اور اہل علم کی اکٹھی گواہی مراد ہے اس کی دو وجوہات ہیں۔

پہلی وجہ : شہادت کا معنی معلوم بات کی خبر دینا ہے اور یہ خبر تینوں ہی ایک ساتھ دے سکتے ہیں وہ یوں کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں خبر دی کہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں اور اس کے بعد فرشتوں اور اہل علم نے بھی یہ خبر دیدی کہ اس کا کوئی شریک نہیں اس طرح اس شہادت کا مفہوم تینوں کے حق میں ایک جیسا ہے۔

دوسری وجہ : شہادت کا معنی ظاہر کرنا اور بیان کرنا ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے مخلوقات کی تخلیق کر دی جو اس کی خود ہی دلیل ہیں اور فرشتوں اور اہل علم نے دلائل اور براہین کے ساتھ وضاحت کی یعنی فرشتوں نے رسولوں سے[93] اور رسولوں نے علماء سے اور علماء نے عام لوگوں سے بیان کر دیا تو فرق صرف انداز بیان اور اظہار کا ہے جب کہ مقصد، بات اور مفہوم ایک ہی ہے اس کا مقصد یہ ہوا کہ گویا حضور ﷺ سے کہا جا رہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اللہ تعالیٰ کی شہادت اور تمام مخلوقات کی شہادت سے ثابت ہو چکی ہے اب اس مضبوط، مستحکم اور سیدھے دین کو بعض جاہل عیسائی، مشرک اور بت پرست کمزور نہیں کر سکتے اس لیے آپ اپنی قوم سمیت اس پر ڈٹ جائیں کیونکہ یہی دین اللہ تعالیٰ کا پسندیدہ ہے۔

قول دوم : اللہ تعالیٰ کی اپنی توحید کی شہادت کا مطلب یہ ہے کہ اس نے اپنی توحید ثابت کرنے والے دلائل کی تخلیق کی ہے اور فرشتوں اور اہل علم کی شہادت سے مراد ان کا اقرار کرنا ہے جب دونوں کو شہادت قرار دیا گیا تو انہیں ایک ہی لفظ میں جمع کر کے بیان کر دیا گیا جیسا کہ آیت ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾[94] میں صلوۃ خداوندی اور صلوۃ ملائکہ بالکل مختلف ہیں مگر انہیں ایک ہی لفظ میں اکٹھا کر کے بیان کر دیا۔

سوال : اللہ تعالیٰ تو وحدانیت کے مدعی ہیں وہ شاہد کیسے ہو گئے ؟

جواب: شاہد حقیقی تو اللہ تعالیٰ ہی ہوتے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کائنات کی تمام اشیاء پیدا کر کے انہیں اپنی وحدانیت کی دلیل بنادیا اگر یہ دلائل نہ ہوتے تو شہادت کیسے ممکن ہو سکتی تھی پھر ان دلائل کی تخلیق کے بعد علماء کو ان دلائل کی معرفت عطاء فرمائی اگر یہ دلائل نہ ہوتے یا توفیق الٰہی نہ ہوتی تو یہ علماء بھی معرفت توحید سے قاصر ہوتے۔ جب شہادت کی کل حقیقت اتنی سی ہے تو پھر شاہد حقیقی اللہ تعالیٰ ہی ہوئے اسی لیے قرآن کریم میں ارشاد ہے ﴿ قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ ﴾[95] ۔

جواب دوم : اللہ تعالیٰ ازل سے ابد تک موجود ہیں اس کے سوا ہر چیز ازل میں عدم اور نفی تھی اور عدم غائب ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ موجود تھے اور موجود حاضر ہوتا ہے گویا اللہ تعالیٰ کے سوا ہر چیز غائب تھی اسی حق کی شہادت سے اللہ تعالیٰ شاہد ہوئے اور سب پر اسی کی شہادت ہے اسی لیے فرمایا﴿ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ﴾۔

جواب سوم : اگرچہ بظاہر شہادت ہے مگر اقرار کے معنی میں ہے یعنی جب اللہ تعالیٰ نے توحید کی خبر دی تو چونکہ سب اسی کی مخلوقات اور مملوک ہیں اور کریم مولی اور رحیم آقا نے اپنے مملوک کو ڈسٹرب نہ کیا اور ان کی طرف سے اقرار نامہ جاری کر دیا کیونکہ اللہ تعالیٰ ہی اپنی مخلوقات کے تمام کام بنانے والے اور ان کے امور سرانجام دینے والے ہیں۔

جواب چہارم: حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ ﴿ شَهِدَ اللَّهُ إِنَّهُ ﴾ میں بکسر " إِنَّ "اور﴿ أَنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ﴾ کو بفتح" أَنَّ "پڑھا ہے[96] اس صورت میں معنی یہ ہو گا کہ اللہ تعالیٰ نے گواہی دی کہ اسلام سچا مذہب ہے اور اس کے بعد کا جملہ بطور اعتراض ہو گا مگر یہ جواب درست نہیں کیونکہ یہ قرأت غیر مقبول ہے جس سے ایک مقبول و متداول قرأت پر واقع ہونے والا اعتراض ختم نہیں ہو سکتا۔

مسئلہ : ﴿ أُولُوا الْعِلْمِ ﴾ سے مراد وہ لوگ ہیں جو اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کو دلائل قطعیہ سے جان لیں کیونکہ شہادت تب ہی قابل قبول ہوتی ہے جب اسے اس کا علم بھی ہو اسی لیے حضور ﷺ کا فرمان ہے کہ " جب تجھ پر سورج کی طرح آشکارا ہو جائے تب گواہی دینا" اور اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ یہ عظیم اور بلند مقام علماء کے لیے ہے ﴿ قَائِماً بِالْقِسْطِ ﴾

مسئلہ: " قائما " کے منصوب ہونے کی متعدد وجوہات ہیں:

پہلی وجہ : یہ منصوب علی الحال ہے اصل کلام یہ ہے " شهد الله قائما بالقسط "یا تقدیر عبارت سے حال ہے اور اصل عبارت یہ ہو گی " لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ قَائِمًا بِالْقِسْطِ "اسے حال مؤکد کہا جاتا ہے جیسے لَا رجل إلا عبد الله شجاعا۔

دوسری وجہ : یہ منفی کی صفت ہے اور اصل عبارت یہ ہے " لا إله قائما بالقسط إلا هو "مگر یہ درست نہیں کیونکہ اس صورت میں صفت اور موصوف کے درمیان فاصلہ آجاتا ہے۔

تیسری وجہ : یہ منصوب علی المدح ہے۔

سوال: منصوب علی المدح تو معرفہ ہوتا ہے جیسے " الحمد لله الحميد " ؟

جواب : نکرہ بھی آسکتا ہے جیسا کہ سیبویہ کا یہ شعر ہے:

ويأوي إلى نسوة عطل ... وشعثا مراضع مثل السعالي[97]

مسئلہ: " قَائِمًا بِالْقِسْطِ "جمہور مفسرین کے نزدیک شَهِدَ اللَّهُ سے حال ہے جب کہ بعض دیگر علماء کے نزدیک یہ وَأُولُو الْعِلْمِ کا حال ہے[98] اصل عبارت یہ ہے " وَأُولو العلم حال كون كل واحد منهم قائما بالقسط في أداء هذه الشهادة"۔

مسئلہ : " قَائِمًا بِالقسط "کا معنی عدل قائم کرنے والے جیسا کہ کلام عرب میں" فلان قائم بالتدبير " کا معنی ہے فلاں مستقل مزاجی اور درست طریقے سے چل رہا ہے اور یہ عدل خداوندی دو قسم کے معاملات سے متعلق ہے:

پہلی قسم: دنیاوی معاملات میں[99] اگر غور کیا جائے تو عدل ہی عدل نظر آئے گا کہ انسانی اعضاء میں کس قدر عدل ہے (کوئی سے دو اعضاء کس قدر باہم متناسب ہیں)اسی طرح دیگر مخلوقات کے احوال وحالات مثلا مالداری، غربت، تندرستی، بیماری، درازی عمر، مشکلات اور تکالیف میں اختلاف اور تفاوت سب میں عدل و حکمت خداوندی ہے اسی طرح نظام افلاک وکائنات کا ایک مقررہ نظام اور طریقہ کار ہے جو سراسر عدل وانصاف پر مبنی ہے۔

دوسری قسم : دینی معاملات مثلا علم، جہالت، ذہانت، کند ذہنی، ہدایت اور گمراہی سب عدل و حکمت پر مبنی ہیں۔ اس موقع پر علامہ زمخشری معتزلہ کی بے جا حمایت کرتے ہوئے بہت دور نکل گئے ہیں وہ کہتے ہیں کہ یہاں اسلام سے مراد عدل و توحید ہے[100] اس بے چارے کو ان اشیاء کی معرفت ہی نہ ہو سکی اور فضول باتوں میں غور و خوض کرتے رہے اور انہوں نے قرار دیا کہ جو رؤیت خداوندی یا نظریہ جبر کا قائل ہے وہ مسلمان ہی نہیں۔ تعجب تو معتزلہ کے دیگر اکابرین پر بھی ہے جنہوں نے اپنی ساری زندگیاں اس نکتے پر صرف کر دیں کہ اگر اللہ تعالیٰ دکھائی دیتے تو ان کا جسم بھی ہوتا اس کے علاوہ ان کے پاس کوئی مضبوط دلیل نہ تھی ان مسکینوں کو۔۔۔ جنہوں نے علم کی خوشبو نہ سونگھ سکی ہو۔۔اس عظیم حقیقت کا ادراک کیسے ہو جاتا۔

جہاں تک مسئلہ جبر کا تعلق ہے تو اس میں بحث و غور ہی فضول ہے کیونکہ جب اس بات کا اقرار کیا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ تمام جزئیات کا بھی جاننے والا ہے اور اس کا بھی اعتراف کیا جاتا ہے کہ بندہ علم خداوندی میں تبدیلی بھی نہیں کر سکتا تو خود ہی جبر ایک اعتراف تو کر بیٹھا پھر اس بحث میں مزید غور خوض کیوں کیا جاتا ہے۔

﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ کو دوبارہ دہرانے کی کئی وجوہات ہیں:

پہلی وجہ : تقدیر عبارت یہ ہے " شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ. وَإذا شهد بذلك فقد صح أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ " جیسا کہ کہا جاتا ہے " شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلّا هو. وإذا شهد بذلك فقد صح أنه لا إله إلا هو " (یعنی اس دلیل نے توحید خداوندی کو ثابت کر دیا جب یہ صحیح ہے تو وحدانیت خداوندی کا قول بھی صحیح ہے)

دوسری وجہ : جب اللہ تعالیٰ نے اس ساری شہادت کی اطلاع دی تو اصل عبارت یہ ہوئی "یا أمة محمد فقولوا أنتم علی وفق شهادة الله وشهادة الملائكة وأولي العلم لا إله إلا هو "گویا اس سے غرض اور مطلب اس کلمہ توحید کا ان شہادتوں کے مطابق اعادہ کرنا اور دہرانا تھا۔

تیسری وجہ : اس تکرار کا فائدہ اس بات کی اطلاع دینا ہے کہ ہر مسلمان کو یہ کلمہ ہر وقت ادا کرتے رہنا چاہیے کیونکہ یہ ایک انتہائی عظیم کلمہ ہے جس کے ذکر کی مشغولیت کی وجہ سے عظیم ثواب ملے گا۔

چوتھی وجہ : پہلی دفعہ کے ذکر سے یہ بتانا تھا کہ اللہ تعالیٰ کے سوا عبادت کے لائق کوئی نہیں اور دوسری دفعہ کے ذکر سے یہ بتانا ہے کہ وہ عدل کرنے والا ہے وہ ظلم و ستم نہیں کرتا۔

﴿ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ عزیز میں کمال قدرت اور حکیم میں کمال علم کی طرف اشارہ ہے ان دونوں صفات کے بغیر "الہ" ہونا محال ہے کیونکہ عدل وانصاف کا قیام تب ہی ہوگا جب وہ مخلوقات کی ضروریات کا علم رکھتا ہو اور ان پر قادر بھی ہو اور حکیم سے پہلے عزیز کا ذکر اس لیے کیا گیا کیونکہ صاحب قدرت ہونا صاحب علم ہونے سے مقدم ہے

إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ إِلاَّ مِن بَعْدِ مَا جاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْياً بَيْنَهُمْ وَمَن يَكْفُرْ بِآياتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسابِ (19)

ترجمہ دین تو خدا کے نزدیک اسلام ہے اور اہل کتاب نے جو (اس دین سے) اختلاف کیا تو علم حاصل ہونے کے بعد آپس کی ضد سے کیا۔ اور جو شخص خدا کی آیتوں کو نہ مانے تو خدا جلد حساب لینے والا (اور سزا دینے والا) ہے۔

مسئلہ : جمہور علماء کے نزدیک " إِنَّ " کسرہ کے ساتھ ہے[101] کیونکہ اس سے قبل کلام مکمل ہو چکی ہے اور امام کسائی وغیرہ کے نزدیک بفتح الہمزہ ہے[102] اور اس کی متعدد وجوہات ہیں:

پہلی وجہ : تقدیر عبارت یہ ہے" شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ أَنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الْإِسْلَامُ " کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ایک ہونا اس بات کا موجب ہے کہ دین اسلام سچا ہے اور دین اسلام ہی وحدانیت کا درس دیتا ہے۔

دوسری وجہ : تقدیر عبارت یہ ہے" شهد الله أنه لا إله إلا هو ، وأن الدين عند الله الإسلام "

تیسری وجہ : بصریوں کے نزدیک دوسرا لفظ (اسلام) پہلے لفظ (دین) کا بدل ہے پھر اگر دین ہی توحید (اسلام) ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ کلام عرب میں ضربت زیدا نفسه مستعمل ہے اور بولا جاتا ہے جس میں نفس ہی زید ہے (اور زید ہی نفس ہے) مگر دونوں کو ذکر کیا گیا۔ اور اگر دین کو مختلف امور پر مشتمل قرار دیا جائے جن میں سے اہم ترین توحید اور اسلام ہو تو یہ بدل اشتمال ہوگا جیسا کہ کلام عرب میں ضربت زیدا رأسه بولا جاتا ہے جس میں زید مختلف اجزاء پر مشتمل ہے مگر اس میں سے اہم سر (راس) کو بیان کر دیا اسی طرح یہاں بھی دین کے مختلف امور میں سے ایک اہم چیز توحید کو بیان کر دیا گیا اور کلام عرب میں اس کا رواج ہے۔

اعتراض : اس صورت میں پھر تو اللہ کے نام کا اعادہ اور تکرار نہیں ہونا چاہیے تھا کیونکہ یہ تو ضربت زیدا رأس زید کی طرح ہو جائے گا؟

جواب : کلام عرب میں ایسے مواقع میں تکرار اسم بھی مستعمل ہے جیسا کہ شاعر کہتا ہے:

لا أرى الموت يسبق الموت شي[103]

میں نہیں سمجھتا کہ موت سے بھی آگے کوئی چیز بڑھ سکتی ہے

ربط آیات : بفتح ''أَنَّ الدِّينَ'' پڑھنے کی صورت میں تقدیر عبارت یہ ہوگی '' شهد الله لأجل أنه لا إله إلا هو أن الدين عند الله الإسلام ''کیونکہ جب اسلام توحید پر مشتمل ہے اور اللہ تعالیٰ نے وحدانیت کی گواہی بھی دی ہے تو یہ لازمی ہے کہ دین اسلام ہی اللہ تعالیٰ کا پسندیدہ دین ہو اور بکسر ''إِنَّ الدِّينَ'' پڑھنے کی صورت میں ربط یہ ہوگا کہ توحید کے صحیح ہونے کی شہادت اللہ تعالیٰ نے دی اور فرشتوں اور اہل علم نے بھی اس کی شہادت دی اس لیے اللہ تعالیٰ کا پسندیدہ دین اسلام ہی ہے۔

مسئلہ : '' دین'' کا معنی جزاء ہے اور اطاعت کو دین اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ سبب جزاء ہے اور '' اسلام'' کے معنی میں تین قول ہیں:

قول اول : تابعداری اور فرنبرداری جیسا کہ قرآن میں ہے ﴿ وَلا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلام ﴾[104] کہ جو تمہارا تابعدار ہو جائے اسے مت کہو کہ تم مسلمان نہیں ہو۔

قول دوم : یہ '' أسلم '' سے ہے جس کا معنی ہے سلامتی میں داخل ہو گیا جیسا کہ کلام عرب میں '' أسنى وأقحط ''قحط زدہ ہو گیا کے معنی میں مستعمل ہے۔

قول سوم: علامہ ابن الانباری فرماتے ہیں کہ '' مسلم'' کا معنی اللہ تعالیٰ کی مخلص عبادت کرنے والا ہے[105] اور کلام عرب میں '' سلم الشيء لفلان ''(فلان کے لیے چیز خالص کر دی کے معنی میں) مستعمل ہے۔ یہاں اسلام کا معنی دین اور عقیدے کا خالص کرنا ہے اور عرف شریعت میں اسلام کا معنی ایمان ہے اور اس کی دو دلیلیں ہیں:

پہلی دلیل : زیر بحث آیت ہے جس میں بتایا گیا کہ دین مقبول اسلام ہی ہے اگر ایمان اسلام کا غیر اور اس سے الگ ہوتا تو ایمان مقبول دین نہ ہوتا۔

دوسری دلیل : قرآن کریم میں ہے ﴿ وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ ﴾[106] جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر ایمان غیر اسلام ہوتا تو یقیناً ایمان مقبول نہ ہوتا ۔

سوال : ﴿ قَالَتِ الْأَعْرابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنا ﴾[107] سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان اور اسلام الگ الگ ہیں؟

جواب : اسلام کا معنی تابعداری ہے مگر منافقوں نے تلوار کے خوف سے ظاہراً تابعداری قبول کر لی تھی اس طرح بظاہر مسلمان (تابعدار) ہو چکے تھے اور ایمان بھی ظاہری احکامات سے معلوم ہوتا ہے کیونکہ ارشاد خداوندی ہے ﴿ وَلا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ ﴾[108] اور جس ایمان پر احکامات دائر ہوتے ہیں وہ صرف ظاہری اقرار ہے اس لیے اس انداز سے اسلام اور ایمان کا ظاہر میں اعتبار کر لیا جاتا ہے اور کبھی حقیقت مراد لی جاتی ہے۔ منافق کا اسلام صرف

ظاہری ہوتا ہے وہ باطن میں مسلمان نہیں ہوتا تو گویا اصل عبارت یہ ہے " لم تسلموا في القلب والباطن، ولكن قولوا: أسلمنا في الظاهر"۔

﴿وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلاَّ مِنْ بَعْدِ مَا جاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْياً بَيْنَهُمْ﴾ اس آیت سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دلائل بیان کر دیئے اور شبہات دور کر دیئے ہیں اب یہ لوگ محض اپنی کوتاہی سے اسلام قبول نہیں کر رہے ہیں۔ اب اس آیت سے مراد کون لوگ ہیں اس میں متعدد اقوال ہیں[109]:

قول اول : اس سے مراد یہود ہیں اور ان کا اختلاف یہ تھا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اپنی وفات کے قریب ستر علماء کو تورات سپرد کی اور انہیں اس کا ذمہ دار بنا کر ان سب پر حضرت یوشع بن نون کو نگران بنایا کچھ عرصے کے بعد ان ستر علماء کی اولاد اور جانشینوں نے باہمی ضد کی وجہ سے اختلاف شروع کر دیا اور دنیا میں مگن ہو گئے۔

قول دوم : اس سے مراد عیسائی ہیں اور ان کا اختلاف حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں تھا کہ وہ اللہ تعالیٰ کے بندے اور رسول ہیں یا اس کے بیٹے ہیں۔

قول سوم : اس سے مراد یہود و عیسائی دونوں ہیں اور اختلاف سے مراد یہ ہے کہ یہود نے حضرت عزیر علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ کا بیٹا قرار دیا جب کہ عیسائیوں نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ کا بیٹا قرار دیا اور دونوں نے مل کر حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا انکار کر دیا اور کہنے لگے کہ ہم قریش سے زیادہ نبوت کے حق دار ہیں کیونکہ وہ امی اور ہم اہل کتاب ہیں۔

مسئلہ : ﴿إِلاَّ مِنْ بَعْدِ مَا جاءَهُمُ الْعِلم﴾ سے مراد یہ ہے کہ ان کے پاس دلائل موجود تھے اگر غور و فکر کرتے تو انہیں معلوم ہو جاتا اور اگر اس سے مراد یہ ہو کہ ہم نے انہیں علم دیا مگر انہوں نے ضد اور دشمنی کو ہی اختیار کیے رکھا تو یہ صحیح نہ ہو گا کیونکہ یہ آیت اہل کتاب کے بارے میں نازل ہوئی ہے جن کی بہت بڑی تعداد تھی اور ان سب کو ضد و عناد تو نہ تھا۔

مسئلہ : " بغيا" کے منصوب ہونے کی دو وجوہات ہیں:

پہلی وجہ : امام اخفش فرماتے ہیں کہ یہ مفعول لہ ہونے کی وجہ سے منصوب ہے[110] یعنی انہوں نے بغاوت کے لیے اختلاف کیا جیسا کہ کلام عرب میں " جئتك طلب الخير ومنع الشر "(میں تیرے پاس خیر کے حصول اور شر سے بچاؤ کے لیے آیا ہوں) مستعمل ہے۔

دوسری وجہ : امام زجاج فرماتے ہیں کہ یہ بطریق المعنی منصوب علی المصدر ہے[111] کیونکہ جملہ ﴿وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ کا معنی " وما بغى الذين أوتوا الكتاب " ہو گا گویا لفظ " بغيا " کو مصدر بنا دیا اور مفعول لہ اور مصدر میں فرق یہ ہوتا ہے کہ مفعول لہ غرض اور مقصد کے لیے ہوتا ہے جب کہ مصدر صرف مفعول مطلق ہوتا ہے جسے فاعل کے ساتھ لایا جاتا ہے۔

مسئلہ : امام اخفش فرماتے ہیں کہ جملہ " بَغْياً بَيْنَهُمْ " لفظ " اخْتَلَفَ " سے صلہ ہے جس کا معنی یہ ہو گا کہ انہوں نے آپس میں بغاوت کا اختلاف علم مل جانے کے بعد آپس کی عداوت کی وجہ سے کیا۔ جب کہ دوسرے

حضرات کے بقول معنی یہ ہے کہ انہوں نے علم آجانے کے بعد آپس میں ضد کی وجہ سے اختلاف کیا گویا اس میں اس بات کی اطلاع ہے۔ علامہ قفال فرماتے ہیں کہ یہ بات زیادہ درست ہے کیونکہ پہلی صورت میں یہ بھی وہم ہو سکتا ہے کہ انہوں نے علم کی وجہ سے اختلافات کیے جب کہ دوسری صورت سے یہ معلوم ہوتا کہ انہوں نے ضد، حسد اور بغاوت کی وجہ سے اختلافات کیے[112]۔

﴿ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴾ یہ دھمکی ہے اور اس کے دو معنیٰ ہیں:

پہلا معنی : وہ جلد ہی اللہ تعالیٰ کی طرف پہنچنے والا ہے اللہ تعالیٰ اس کے کفر کی سزا اسے ضرور دیں گے۔

دوسرا معنی : اللہ تعالیٰ کو اس کے اعمال اور گناہوں کا ان کی کثرت کے باوجود علم ہے اور اس پر جلد ہی مؤاخذہ کریں گے۔

﴿فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ (20)﴾

ترجمہ : (اے پیغمبر) اگر یہ لوگ تم سے جھگڑنے لگیں تو کہنا میں اور میرے پیرو تو خدا کے فرمانبردار ہو چکے اور اہل کتاب اور ان پڑھ لوگوں سے کہو کہ کیا تم بھی (خدا کے فرمانبردار بنتے اور) اسلام لاتے ہو؟ اگر یہ لوگ اسلام لے آئیں تو بیشک ہدایت پالیں اور اگر (تمہارا کہا) نہ مان لیں تو تمہارا کام صرف خدا کا پیغام پہنچا دینا ہے اور خدا (اپنے) بندوں کو دیکھ رہا ہے۔

ربط آیات: اس سے پہلے اللہ تعالیٰ نے اہل کتاب کا علم آجانے کے بعد اختلاف کرنے اور کفر پر ڈٹ جانے کا ذکر کیا اللہ تعالیٰ حضور ﷺ کو اہل کتاب سے بحث کرنے کا طریقہ بیان کر رہے ہیں۔ اس کلام کے دو انداز ہیں:

پہلا انداز : اس میں بحث سے اعراض اور منہ پھیرنے کا انداز ہے کیونکہ حضور ﷺ اس آیت سے پہلے متعدد بار اپنی صداقت کے دلائل دے چکے ہیں۔ یہ مدنی سورت ہے اور اس وقت تک معجزہ قرآن کریم کے علاوہ درختوں اور جانوروں کی کلام کے معجزے رونما ہو چکے تھے اور اس کے علاوہ دین اسلام کی حقانیت کے دلائل کے بعد " الْحَيُّ الْقَيُّومُ " سے عیسائیوں کے قول الوہیت عیسیٰ علیہ السلام کا رد کیا گیا اور آیت ﴿ نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ ﴾ سے نبوت محمدی کی تصدیق کے بعد ان کے تمام تر شبہات کے جوابات بھی دیدیئے اور اس کے بعد جنگ بدر کے وہ معجزے بھی بیان کیے جس کا انہوں نے خود مشاہدہ کیا تھا اور اس کے بعد توحید خداوندی کی صداقت بیان کی اور آیت ﴿ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ﴾ سے شریک خداوندی کا رد کیا اس کے بعد یہود و نصاریٰ کے دین سے پھرنے اور محض ضد کی وجہ سے دین میں اختلاف کرنے کا بھی بتا دیا اب کوئی دلیل اور حجت باقی نہ بچی اب اگر وہ مخلص ہوتے تو انہیں فورا فرمانبرداری اختیار کر لینی چاہیے تھی۔ اس کے بعد اب یہاں سے بتایا جا رہا ہے کہ ہم نے مکمل وضاحت کے ساتھ دلائل دے دیئے ہیں اگر تم ضد و عناد چھوڑ کر دین اسلام قبول کر لو تو ہدایت پاؤ گے ورنہ تمہیں اللہ تعالیٰ خود بدلہ دے گا۔

یہ ایک رائج اور باقاعدہ طریقہ ہے جب صاحب حق کو اہل باطل سے جھگڑے (ضد و عناد) کا سامنا کرنا پڑے اور

(فضول) حجتیں پیش کرتا رہے تو صاحب حق آخر میں یہ فیصلہ کن بات کر دیتا ہے کہ کہ میں اور میرے ماننے والے تو دین اسلام پر چلیں گے اسی خدا کے تابع فرمان اور بندگی کرنے والے ہیں اگر تمہیں یہ تسلیم ہے تو ٹھیک ہے تمہیں بھی ہدایت مل جائے گی اور اگر اس سے اعراض کر لو اور منہ پھیر لو واللہ تعالیٰ خود تم سے بنٹ لیں گے اہل حق یہ انداز اور طریقہ آخر میں اختیار کرتے ہیں۔

انداز دوم : آیت ﴿ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ ﴾ سے مزید دلیل اور حجت کا بیان ہے جس کی متعدد تفاصیل اور تشریحات ہیں ہیں:

پہلی تشریح : عیسائی اللہ تعالیٰ کے وجود کے قائل اور اسے مستحق عبادت سمجھتے ہیں اس لیے حضور ﷺ نے فرمایا اس بات پر تو ہمارے درمیان اتفاق ہے چلو اسی اتفاقی بات کی طرف لوگوں کو دعوت دیتے ہیں باقی ہمارے درمیان جن امور میں اختلاف ہے ان میں مدعی تم ہو جن کا ثابت کرنا تمہارا کام ہے۔ یہود تشبیہ اور جسمیت کے قائل ہیں، عیسائی الوہیت عیسی علیہ السلام کے قائل ہیں اور مشرکین مکہ بتوں کی عبادت کرتے ہیں لہذا ہر مدعی اپنے دعوی کے دلائل پیش کرے اور ہم تو صرف اطاعت خداوندی کے قائل ہیں اور اس پر کوئی اختلاف نہیں ہے اسے تم بھی تسلیم کرتے ہو یہ انداز آیت ﴿ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ ﴾ [113] والا ہے

دوسری تشریح: ابو مسلم فرماتے ہیں کہ یہود، عیسائی اور اہل مکہ سب حضرت ابراہیم علیہ السلام کو تسلیم کرتے ہیں اور ان کی حقانیت اور صداقت کو صرف چند شرعی احکامات کے علاوہ مانتے تھے[114] اسی لیے اللہ تعالیٰ نے حضور ﷺ کو آیت ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً﴾[115] (پھر ہم نے تمہاری طرف وحی بھیجی کہ دین ابراہیم کی پیروی اختیار کرو جو ایک طرف کے ہو رہے تھے) میں دین ابراہیمی کی اطاعت کا حکم دیا اور فرمایا کہ آپ بھی حضرت ابراہیم علیہ السلام کی طرح یوں کہیں ﴿ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ ﴾[116] (میں نے اپنے تئیں اسی ذات کی طرف متوجہ کیا جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا ہے) گویا حضور ﷺ کا ﴿ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ ﴾ کہنا حضرت ابراہیم علیہ السلام کے ﴿ إِنِّي وَجَّهْتُ ﴾ کہنے کی طرح ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ میں اللہ تعالیٰ کے سوا تمام معبودوں سے منہ موڑتا ہوں صرف اسی ہی کی عبادت کروں گا اور اسی کا مخلص رہوں گا تو گویا تقدیر عبارت یہ ہوگی " فإن نازعوك يا محمد في هذه التفاصيل فقل أنا مستمسك بطريقة إبراهيم وأنتم معترفون بأن طريقته حقة بعيدة عن كل شبهة وتهمة " (یعنی اے محمد ﷺ اگر تم سے یہ لوگ اس میں بحث کریں تو آپ ان سے کہہ دیں کہ میں تو حضرت ابراہیم علیہ السلام کے طریقے پر چلوں گا جس کے بارے میں تمہارا اپنا اقرار ہے کہ وہ سچا اور ہر قسم کے شکوک و شبہات سے پاک اور صاف ہے) یہ انداز تمسک بالالزامات کہلاتا ہے اور آیت ﴿ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾[117] کے تحت یہ بھی داخل ہے۔

تیسری تشریح: اس موقع پر میرے ذہن میں بھی ایک تشریح آئی ہے کہ اس آیت سے پہلے دعویٰ کیا گیا کہ اسلام ہی اصل دین ہے اس کے بعد فرمایا کہ جو آپ سے اس دین کے بارے میں بحث کرے تو آپ اسے یہ دلیل دیں کہ میں تو

اللہ تعالیٰ کا تابع ہوں۔ مقصد یہ کہ دین تو اللہ تعالیٰ کی وفاداری کا نام ہے اپنے آپ کو اس کے تابع کرنے کے بعد نہ تو غیر کی عبادت کروں گا اور نہ ہی نہ ہی ان سے توقع رکھوں گا اور نہ ہی اس کے ساتھ انہیں شریک کروں گا میں تو صرف اسی کی پکڑ سے ڈروں گا یہی ربوبیت اور عبودیت خداوندی کے لوازمات ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کامل دین اسلام ہی ہے یہ انداز آیت کے مناسب ہے۔

چوتھی تشریح: میرے ذہن میں ایک اور تشریح بھی آئی ہے کہ یہ آیت حضرت ابراہیم علیہ السلام کے واقعے کی مناسبت سے ہے جب انہوں نے فرمایا تھا ﴿ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئاً ﴾ [118] کہ جو نفع و نقصان کا مالک نہ ہو اس کی عبادت جائز نہیں ہے نہ ہی اسے میرے بارے میں کوئی اختیار حاصل ہے اگر یہ بات ہر عیسائی کو معلوم ہو جائے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام بھی ان امور پر قادر نہیں تو عقلی طور پر ناممکن ہے کہ وہ ان کی عبادت کرے گا بلکہ وہ تو مالک خیر و شر قادر نفع و نقصان منتظم تدبیر و تقدیر کا تابع ہو جائے گا۔

پانچویں تشریح: حضرت عبداللہ بن عباس فرماتے ہیں اس کلام میں طریقہ ابراہیمی کی طرف اشارہ ہے[119] جیسا کہ ان کے بارے میں قرآن کریم میں ہے ﴿ إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ [120] اور اس کے بھی متعدد معنیٰ ہیں:

معنیٰ اول: امام فراء رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کا معنی یہ ہے کہ میں اپنا عمل خالص اللہ تعالیٰ کے لیے کرتا ہوں [121] اور کلام عرب میں "أسلمت الشيء لفلان" کا معنی یہ ہے "فلاں کو خالص کر کے دیا جس میں کوئی دوسرا شریک نہیں ہے" اور لفظ "وَجْهِيَ" سے مراد عمل ہے جیسا کہ قرآن کریم میں ہے ﴿ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ ﴾ [122] یعنی وہ لوگ اللہ تعالیٰ کی عبادت چاہتے ہیں اور کلام عرب میں "هذا وجه الأمر" کا معنی ہے یہ خالص کام ہے اور جب کوئی آدمی کسی کے پاس کسی کام سے جائے تو "وجهت وجهي إليك" بولا جاتا ہے اور اس آدمی کے بارے میں جو کسی چیز میں سخت منہمک ہو مڑ کر نہ دیکھے اس کے بارے میں "مر على وجهه" کہا جاتا ہے۔

معنیٰ دوم: اس کا معنی ہے "أسلمت وجه عملي لله" (میں نے اپنے عمل کا رخ درست کر دیا) یعنی میرے جو بھی اعمال صادر ہوں ان کو سرانجام دینے کی وجہ اللہ تعالیٰ کی بندگی اور اطاعت ہے۔

معنیٰ سوم: اس کا معنی ہے "أسلمت نفسي لله" کہ میں نے اپنا نفس اللہ تعالیٰ ہی اللہ تعالیٰ کے سپرد کر دیا ہے اور عبادت میں اپنے نفس کو سپرد کرنے سے اعلیٰ اور افضل مقام نہیں گویا اس کا اوڑھنا بچھونا عبادت خداوندی ہی ہے۔

﴿ وَمَنِ اتَّبَعَنِ ﴾ حضرت حمزہ اور کسائی نے وَمَنِ اتَّبَعَنِ سے یاء کو حذف کیا ہے جب کہ باقی قراء نے باقی رکھا ہے[123]۔

مسئلہ: لفظ "من" محل رفع میں أَسْلَمْتُ کی تاء پر عطف ہے جس کا معنی یہ ہے کہ میرے تابعداروں نے بھی تابعداری اختیار کر لی۔

سوال : یہاں أَسْلَمْتُ کے بعد ضمیر منفصل کیوں نہیں لائی گئی؟

جواب: وَجْهِيَ لِلَّهِ میں کلام طویل ہو گیا جو کہ ضمیر مؤکد منفصل[124] کا عوض ہے جیسا کہ "أَسْلَمْتُ وَزَيْدٌ" کے بجائے أَسْلَمْتُ أَنَا وَزَيْدٌ درست ہوتا ہے لیکن اگر یوں کہا جائے أَسْلَمْتُ الْيَوْمَ بِانْشِرَاحِ صَدْرٍ وَمَنْ جَاءَ مَعِي تو یہ بھی فصیح جملہ ہو جائے گا اگرچہ اس میں بھی ضمیر منفصل نہیں۔

﴿ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ ﴾

مسئلہ : اس آیت میں رسالت محمدی کے تمام مخالفین سے خطاب ہے خواہ حقیقی اہل کتاب ہوں جیسے یہود و نصاری یا جھوٹے اہل کتاب ہوں جیسے آتش پرست یا پھر بت پرست ہوں۔

مسئلہ : مشرکین مکہ کو دو وجہ سے امی کہا جاتا ہے:

پہلی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے کسی آسمانی کتاب کا دعوی نہیں کیا اور اپنے آپ کو امی لوگوں کے مشابہ سمجھتے ہیں جو لکھ پڑھ نہیں سکتے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ان کا مجموعی طور پر علم سے تعلق نہیں خواہ چند ایک افراد شاذ و نادر طور پر لکھنا پڑھنا جانتے ہوں۔

مسئلہ : اس آیت سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ فَإِنْ حَاجُّوكَ سے تمام کفار مراد ہیں کیونکہ ہر مدعی کتاب ﴿لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ ﴾ کے تحت اور غیر اہل کتاب ﴿ الْأُمِّيِّينَ ﴾ کے تحت داخل ہے۔

﴿ أَأَسْلَمْتُمْ ﴾ یہ معرض تقریر میں استفہام ہے جس سے حکم مقصود ہے اور علماء نحو کہتے ہیں کہ یہاں استفہامی صورت میں حکم ہے جو بمنزلہ طلب فعل اور استدعاء کے ہے[125] یعنی استفہامی انداز سے حکم دے کر جدت پیدا کی گئی ہے کہ مخاطب اور مخالف انصاف سے دور اور بیگانہ نہ رہے کیونکہ ہر حقیقت پسند اور منصف آدمی کے سامنے جب بھی دلیل اور ثبوت سے حقیقت واضح ہو گی وہ ذرا بھر توقف نہ کرے گا بلکہ قبول کر لے گا جیسا کہ کسی کے سامنے کسی مسئلے کو مختصر بیان کرنے کے بعد پوچھا جائے کہ کیا آپ سمجھے؟ اس میں یہ اشارہ ہوتا ہے کہ مخالف قلیل الفہم ہے جیسا کہ اللہ تعالی شراب کے بارے میں بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں ﴿ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ﴾[126] جس میں ممنوعہ چیز کی شدت چاہت اور اس سے باز نہ آنے کے خیال کی طرف اشارہ ہے۔

﴿ : فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا ﴾ یعنی یہ دین اسلام دین ہدایت ہے اور اس پر چلنے والا ہدایت یافتہ ہو گا اور اس کے معنی میں یہ بھی احتمال ہے کہ اگر وہ اس پر قائم اور دائم رہے تو آخرت میں نجات اور کامیابی کی ہدایت مل جائے گی ﴿وَإِنْ تَوَلَّوْا ﴾ اگر یہ لوگ اسلام اور اتباع رسالت سے مڑ گئے۔

﴿ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ ﴾ اس میں حضور ﷺ کی لیے تسلی اور تعریف ہے کہ آپ کا کام صرف تبلیغ کرنا اور دلائل اور حجت بیان کرنا ہے ان کو منوانا آپ کی ڈیوٹی نہیں ہے۔

﴿ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ ﴾ یہ وعدہ اور دھمکی دونوں ہو سکتی ہیں۔

﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ (21) أُولَئِكَ الَّذِينَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ (22)﴾

ترجمہ: جو لوگ خدا کی آیتوں کو نہیں مانتے اور انبیاء کو ناحق قتل کرتے رہے ہیں اور جو انصاف (کرنے) کا حکم دیتے ہیں انہیں بھی مار ڈالتے ہیں ان کو دکھ دینے والے عذاب کی خوشخبری سنادو۔ یہ ایسے لوگ ہیں جن کے اعمال دنیا اور آخرت دونوں میں برباد ہیں اور ان کو کوئی مددگار نہیں (ہوگا)۔

ربط آیات: اس سے قبل اللہ تعالیٰ نے اعراض کرنے والوں اور منہ پھیرنے والوں کا ذکر ﴿ وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ ﴾ سے کیا اب یہاں سے ان کی تفصیل بیان کی جارہی ہے کہ یہ تین صفات کے حامل لوگ ہیں:

پہلی صفت: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ﴾ آیات خداوندی کا انکار کرتے ہیں۔

سوال: اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ تمام آیات کا انکار کرتے تھے حالانکہ وہ اللہ تعالیٰ کی قدرت، علم اور آخرت کو تسلیم کرتے تھے؟

جواب اول: آیت سے مراد گذشتہ ذکر کردہ امور ہیں یعنی قرآن اور رسالت محمدی۔

جواب دوم: جس نے حضور ﷺ کا انکار کیا اس نے تو تمام آیات کا انکار کردیا کیونکہ جو ایک بات کا بھی انکار کرے وہ مؤمن نہیں ہوسکتا مؤمن کو تمام آیات پر ایمان لانا ہوگا۔

دوسری صفت: ﴿ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ﴾ حضرت حسن نے " يَقْتُلُونَ" کو تشدید کے ساتھ پڑھا ہے جس میں مبالغہ ہے[127]۔

مسئلہ: حضرت ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں نے حضور ﷺ سے پوچھا کہ قیامت کے دن کس شخص کو سب سے زیادہ عذاب ہوگا تو آپ ﷺ نے فرمایا جس نے کسی نبی یا نیکی کا حکم دینے والے اور برائی سے روکنے والے کو قتل کیا پھر آپ ﷺ نے یہی آیت تلاوت فرمائی اور فرمایا اے ابو عبیدہ! بنی اسرائیل نے ایک ہی دن کے شروع حصے کے ایک ہی گھنٹے میں تینتالیس انبیاء کو قتل کردیا اس کے بعد بنی اسرئیل کے ایک سو بارہ عابد اٹھے انہیں بھی اسی دن کے پچھلے حصے کی ایک ہی ساعت میں قتل کردیا[128] ان ہی کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے یہ ذکر کیا ہے اور انہوں نے حضرت یحیٰ علیہ السلام کو بھی قتل کیا اور عیسی علیہ السلام کو قتل کرنے کا دعویٰ کیا گویا ان کے اپنے قول کے مطابق یہ قاتلین انبیاء رہے ہیں۔

سوال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ﴾ مستقبل کا صیغہ ہے اور یہ ڈانٹ اور وعید دور نبوت کے اہل کتاب کو ہے حالانکہ انہوں نے انبیاء کو قتل نہیں کیا انہیں کیوں ڈانٹا گیا؟

جواب: یہ ان کے اباء و اجداد کی عادت تھی اور یہ اسے درست سمجھتے تھے اور جب اولاد اپنے اباء واجداد کے کارناموں کو درست سمجھیں اور اسے ہی اختیار کریں تو اس کی نسبت ان کی اولاد کی طرف کی جاسکتی ہے۔

جواب دوم: انہوں نے بھی تو حضور ﷺ اور صحابہ کرام کو قتل کرنے کے منصوبے بنائے تھے وہ تو اللہ تعالیٰ نے انہیں بچالیا تھا جب انہیں بھی اس قدر چاہت اور رغبت ہے تو بطور مجاز اس کا اطلاق ان پر بھی کیا جاسکتا ہے جیسا کہ "النّار محرقة "(آگ جلانے والی ہے) اور" السم قاتل "(اور زہر قاتل ہے) کلام عرب میں مستعمل ہیں جن کا مطلب یہ ہے کہ جب بھی یہ اشیاء موجود ہونگی تو یہ اپنا کام کریں گی۔

سوال دوم: انبیاء کا قتل ناحق ہی ہوتا ہے پھر" بِغَيْرِ حَقٍّ" کیوں کہا گیا؟

جواب : اس کی مکمل وضاحت سورہ بقرہ میں گزر چکی ہے ایک جواب یہ بھی ہے کہ ناحق قتل کرنے کے بھی دو طریقے ہوتے ہیں ایک ظلم اور بے دردی سے قتل کرنا دوسرا کم اذیت دے کر قتل کرنا گویا انہوں نے قتل میں ظلم، بے دردی سفاکی اور بہیمیت کا طریقہ اختیار کیا۔

سوال : اس آیت سے تمام انبیاء کے قتل کا اشارہ ملتا ہے حالانکہ انہوں نے سب کو تو قتل نہیں کیا؟

جواب : اس میں الف لام عہد کا استغراقی نہیں ہے۔

تیسری صفت: ﴿وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ﴾

مسئلہ : حضرت حمزہ نے اسے " يُقَاتِلُونَ "الف کے ساتھ پڑھا ہے جب کہ دیگر قراء حضرات نے بغیر الف کے پڑھا ہے[129] اور معنی دونوں کا ایک ہی ہے کیونکہ کبھی قتال کے بعد اور کبھی بغیر قتال کے اہل کتاب انہیں قتل کرتے تھے اور حضرت ابیؓ نے واؤ کے ساتھ" وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ وَالَّذِينَ يَأْمُرُونَ " پڑھا ہے[130]۔

مسئلہ : حضرت حسن فرماتے ہیں کہ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرنے والا خوف کے وقت انبیاء کرام کی طرح عظیم مقام حاصل کرلیتا ہے[131]۔ حدیث میں کہ ایک آدمی نے حضور ﷺ سے پوچھا کہ کونسا جہاد سب سے افضل ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا کسی ظالم بادشاہ کے سامنے سچی بات کہنا سب سے بڑا جہاد ہے[132]۔

ان تین اوصاف کے بعد اللہ تعالیٰ نے تین وعیدیں بھی بیان کی ہیں:

پہلی وعید: ﴿فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ انہیں دردناک عذاب ملے گا۔

مسئلہ : " فَبَشِّرْهُمْ " پر "ان" کی خبر ہونے کے باجود فاء لائی گئی ہے کیونکہ یہ اصل میں بطور جزء ہے اصل عبارت یہ ہے" مَنْ يَكْفُرْ فَبَشِّرْهُمْ "۔

مسئلہ : یہ جملہ استعارہ ہے کہ ان کفار کو عذاب کی وعید اہل ایمان کو جنت کی خوشخبری کے مساوی ہے جب کہ اہل ایمان کے لیے بشارت ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [133] میں گزر چکی ہے۔

دوسری وعید: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ کہ کفار کے اعمال دنیا و آخرت میں ضائع ہوں گے۔ دنیا میں مدح و تعریف کی جگہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے مذمت اور لعنت کے علاوہ قتل و گرفتاری اور

ان کے اموال کا چھن جانا وغیرہ اور آخرت میں جہنم کا عذاب ہونا۔

تیسری وعید: ﴿وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ﴾ (ان کا تو کوئی مددگار بھی نہ ہوگا) پہلی وعید میں جملہ تکالیف کا ذکر اور دوسری وعید میں تمام فوائد اور منافع کے خاتمے کا ذکر تھا اور اس میں تمام سزاؤں اور عذابوں کے مستقل مسلط ہونے کا ذکر ہے کہ ان کو کوئی بھی بچا نہ پائے گا۔

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيباً مِنَ الْكِتَابِ يُدْعَوْنَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ وَهُمْ مُعْرِضُونَ (23) ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلاَّ أَيَّاماً مَعْدُودَاتٍ وَغَرَّهُمْ فِي دِينِهِمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ (24) فَكَيْفَ إِذَا جَمَعْنَاهُمْ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ (25)﴾

ترجمہ: بھلا تم نے ان لوگوں کو نہیں دیکھا جن کو کتاب (یعنی تورات) سے بہرہ دیا گیا اور وہ اس کتاب اللہ کی طرف بلائے جاتے ہیں تاکہ وہ (ان کے تنازعات کا) ان میں فیصلہ کر دے تو ایک فریق ان میں سے کج ادائی کے ساتھ منہ پھیر لیتا ہے۔ یہ اس لیے کہ یہ اس بات کے قائل ہیں کہ دوزخ کی آگ ہمیں چند روز کے سوا چھو ہی نہیں سکے گی اور جو کچھ یہ دین کے بارے میں بہتان باندھتے رہے ہیں اس نے ان کو دھوکے میں ڈال رکھا ہے۔ تو اس وقت کیا حال ہوگا جب ہم ان کو جمع کریں گے (یعنی) اس روز جس کے آنے میں کچھ شک نہیں اور ہر نفس اپنے اعمال کا پورا پورا بدلہ پائے گا اور ان پر ظلم نہیں کیا جائیگا۔

ربط آیات: پہلے اللہ تعالیٰ نے ﴿فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ﴾ میں بیان کیا کہ اہل کتاب کو آپ سے مکمل عناد اور دشمنی ہے اب یہاں سے ان کی دشمنی کی حد بیان کر رہے ہیں کہ جب آپ انہیں ان کی اپنی ہی کتاب تورات کی طرف بلاتے ہیں تو وہ پھر بھی منہ پھیر لیتے ہیں اور سرکشی اختیار کر لیتے ہیں۔

مسئلہ: بظاہر آیت ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيباً مِنَ الْكِتَابِ﴾ سے تمام اہل کتاب مراد ہیں جن کی مذمت کی گئی ہے مگر ایک دوسری آیت ﴿مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ﴾ [134] سے اس کی وضاحت ہوتی ہے کہ سب اہل کتاب مراد نہیں بلکہ بعض مراد ہیں۔

مسئلہ: ﴿أُوتُوا نَصِيباً مِنَ الْكِتَابِ﴾ سے مراد قرآن کے علاوہ کتاب ہے کیونکہ اس کی نسبت اہل کتاب کی طرف کی گئی ہے جو خدا تعالیٰ کی طرف سے ہو اور وہ اسے تسلیم کرتے ہوں۔

شان نزول: اس آیت کے شان نزول میں متعدد قول ہیں:

پہلا قول: حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک یہودی اور عورت نے زنا کیا چونکہ وہ اونچے درجے کے لوگ تھے اس لیے انہیں سنگسار نہ کیا گیا اور یہ معاملہ حضور ﷺ کی خدمت میں لایا گیا کہ شاید سنگسار کیے جانے سے بچ جائیں مگر حضور ﷺ نے بھی رجم کا ہی فیصلہ دیدیا جس پر انہوں نے انکار کر دیا حضور ﷺ نے فرمایا کہ یہ فیصلہ تورات کے مطابق ہے تو انہوں نے پوچھا کہ آپ کو کس نے بتایا؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ عبداللہ بن صوریا

نے بتایا ہے جب اسے تورات سمیت بلایا گیا تو اس نے بھی رجم کے حکم پر ہاتھ رکھ دیا حضرت عبداللہ بن سلام نے فرمایا کہ اس نے ہاتھ کے نیچے چھپا دیا ہے جب اس کا ہاتھ اٹھایا گیا تو رجم کا حکم تھا جس پر حضور ﷺ کے فیصلے کے مطابق انہیں رجم کر دیا گیا اس کی وجہ سے یہود غم و غصے سے شدید بپھر گئے جس پر یہ آیت نازل ہوئی[135]۔

دوسرا قول: ایک بار حضور ﷺ یہود کے مدرسہ میں چلے گئے جہاں بہت سے لوگ تھے انہیں اسلام کی دعوت دی تو انہوں نے پوچھا کہ آپ کا کون سا دین ہے حضور ﷺ نے فرمایا کہ میں ملت ابراہیمی پر ہوں تو وہ کہنے لگے کہ ابراہیم علیہ السلام تو یہودی تھے جس پر آپ ﷺ نے فرمایا کہ لاؤ تورات مگر انہوں نے انکار کر دیا جس پر یہ آیت نازل ہوئی[136]۔

تیسرا قول: حضور ﷺ کی علامات تورات میں بھی موجود ہیں جب حضور ﷺ نے انہیں اس کی طرف دعوت دی تو انہوں نے انکار کر دیا جس پر یہ آیت نازل ہوئی جس کا مطلب یہ ہے کہ جب یہ اپنی کتاب پر عمل پیرا نہیں ہوتے تو آپ کی کتاب کو کیسے تسلیم کر لیں گے اور اسی لیے فرمایا ﴿ قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَاةِ فَاتْلُوهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾[137] اور اگر انہیں یہ معلوم ہوتا کہ اس میں حضور ﷺ کی علامات موجود نہیں ہیں تو وہ فوراً لے آتے مگر ان کا انکار کرنا ہی اس بات کی دلیل ہے تورات میں بعثت محمدی کا ذکر موجود ہے[138]۔

چوتھا قول: یہ حکم تمام اہل کتاب کو ہے کیونکہ آپ ﷺ کی نشانیاں تورات و انجیل میں موجود ہیں جب بھی انہیں اس کی دعوت دی جاتی وہ اس کا انکار کر دیتے تھے[139]۔

﴿ نَصِيباً مِنَ الْكِتابِ ﴾ سے مراد "نصيبا من علم الكتاب "(کتاب کے علم کا کچھ حصہ) ہے کیونکہ ظاہری معنی کے اعتبار سے تو انہیں کل کتاب دی گئی تھی۔ اور ان لوگوں سے مراد ان کے علماء ہیں جو اپنی کتاب کی طرف دعوت دیتے تھے کیونکہ غیر عالم لوگ تو کتاب کی طرف دعوت نہیں دے سکتے۔

﴿ يُدْعَوْنَ إِلى كِتابِ اللَّهِ ﴾ کے دو مطلب میں دو قول ہیں:

قول اول: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ اور حضرت حسن فرماتے ہیں کہ اس سے مراد قرآن کریم ہے[140]

سوال: جس کتاب کو اہل کتاب تسلیم ہی نہیں کرتے اس کی طرف دعوت کیسے دی جاتی ہے؟

جواب: انہیں اس کتاب کے بارے میں دلائل اور ثبوت دینے کے بعد دعوت دی گئی۔

قول دوم: اکثر مفسرین کے نزدیک اس سے تورات مراد ہے[141] اور اس کے متعدد دلائل ہیں:

پہلی دلیل: اس آیت کے شان نزول کی وہ آیات جن میں اس بات کی تصریح ہے کہ ان اہل کتاب کو تورات پر عمل کی دعوت دی جاتی مگر وہ اس کا انکار کر دیتے تھے۔

دوسری دلیل: اللہ تعالیٰ نے اہل کتاب کی نافرمانی اور حکم عدولی پر تعجب کا اظہار کیا ہے اور یہ تب ہی ہو سکتا ہے جب نافرمانی اس کتاب کی ہو جس کے بارے میں ان کا یقین اور اقرار ہو۔

تیسری دلیل: یہ ما قبل آیات اور سیاق و سباق کے مطابق ہے کیونکہ پہلے یہ ذکر ہے کہ حضور ﷺ کے ذمہ صرف

تبلیغ کرنا ہے اس کے بعد قرآن کی حقانیت معلوم ہونے کے باوجود اہل کتاب نے جب اسے جھٹلا دیا تو حضور ﷺ نے صبر اور برداشت کا مظاہرہ کیا اس پر اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ان اہل کتاب نے اپنی تسلیم کردہ کتاب میں بھی بطریق مکابرہ (Obstinacy،Stubbornes)[142] عمل کیا اور انہوں دلائل بعثت محمدی کو چھپاڈالا جو اس بات کی دلیل ہے کہ وہ انتہائی ضد و عناد میں ہیں۔

﴿ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ﴾ کہ کتاب ان میں فیصلہ کرے اور فیصلے کی کتاب کی طرف نسبت مشہور ہے ایک قرأت میں ''يُحْكَمَ''(بناء علی المفعول) پڑھا گیا ہے۔ علامہ زمخشری فرماتے ہیں کہ اس سے ان کے باہمی اختلافات مراد ہیں اہل کتاب کے حضور ﷺ سے اختلافات مراد نہیں ہیں[143] ﴿ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ ﴾ اس سے ان کے بڑے لوگ اور علماء مراد ہیں۔

﴿ وَهُمْ مُعْرِضُونَ ﴾ اس کے دو مطلب ہیں:

مطلب اول : پہلا یہ کہ منہ موڑنے والے بڑے لوگ اور علماء ہیں جب کہ باقی تمام اہل کتاب ان کو دیکھ کر حضور ﷺ سے منہ موڑتے ہیں۔

دوسرا مطلب: یہ بڑے لوگ اور علماء صرف اس ایک موقع پر منہ نہیں موڑتے بلکہ تمام مواقع پر وہ منہ موڑتے رہتے ہیں یعنی یہ نہ سمجھ لیں کہ انہوں نے صرف اس ایک مسئلے سے منہ موڑ لیا ہے بلکہ یہ پورے دین اسلام سے ہی منہ موڑے ہوئے ہیں۔

﴿ذٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ﴾ اس کی تفسیر سورہ بقرہ میں گزر چکی ہے

ربط آیات: پہلے اہل کتاب کے منہ موڑنے کا ذکر تھا اب یہ بتایا گیا ہے کہ یہ بے رخی اور منہ پھیرنا اس وجہ سے ہے کہ ان کا دعوائی ہے کہ ہم تو جہنم میں نہیں جائیں گے۔

اعتراض: علامہ جبائی فرماتے ہیں کہ اس سے یہ قول غلط ثابت ہوتا ہے کہ جہنمی ایک دن جہنم سے نکل جائیں گے کیونکہ اگر یہ درست ہو تو پھر تمام امتوں کے ساتھ یہی سلوک کیا جاتا اس صورت میں ﴿ لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ ﴾ کہنے والا جھوٹا کیسے ہو گیا اور اس کی مذمت کیسے کی گئی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اہل کتاب کا قول مذمت اور تردید کے انداز میں بیان کیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ان کا قول غلط ہے (یعنی وہ جہنم میں ہمیشہ رہیں گے صرف چالیس دن ہی نہ رہیں گے) لہذا جہنم سے نکلنے کا قول بھی غلط ہے۔

جواب : علامہ جبائی کو یہ بات زیب نہیں دیتی کیونکہ ان کا اپنا مذہب بھی یہی ہے کہ معاف کر دینا اللہ تعالیٰ کا احسان، خوبی اور مہربانی ہے اور یہ جائز ہے اور کسی ایک امت کو معافی دینے سے سب کو معافی دینا تو لازم نہیں ہو جاتا۔

جواب دوم: اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ گناہ گار ہمیشہ جہنم میں رہیں گے پھر بھی آپ نے یہ کیسے کہہ دیا کہ اہل کتاب مذمت کے اس لیے مستحق ہوئے کہ انہوں نے یہ کہہ دیا تھا کہ ہم صرف چند دن جہنم میں رہیں گے اور یہ بات غلط ہے بلکہ ہمیشہ جہنم میں رہیں گے اس پر ان کی مذمت کی گئی ہے اور اگر یہ بات نہ کرتے تو ان کا اس طرح مذمت کے

انداز سے ذکر نہ کیا جاتا بلکہ ان کا مذمت سے ذکر کیے جانے کی متعدد دوسری وجوہات ہیں۔

پہلی وجہ: وہ پہلے ہی مذمت کے مستحق اس وجہ سے تھے کہ انہوں نے قطعی فیصلہ اور قانون سمجھ لیا تھا کہ وہ انتہائی تھوڑی مدت جہنم میں جائیں گے بعض سات دن اور بعض بچھڑے کی عبادت کے چالیس دن کہتے تھے۔

دوسری وجہ: وہ دینی امور میں سستی کرتے تھے اور کہتے تھے کہ اگر ہم سے کوئی غلطی بھی ہو جائے تو عذاب تھوڑا ہو گا حالانکہ یہ بات ہی غلط ہے کیونکہ توحید و رسالت اور آخرت کے منکر کا عذاب دائمی ہے کیونکہ یہ تو کافر ہے۔

تیسری وجہ: انہوں نے ﴿لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ﴾ کہہ کر حضور ﷺ کی تحقیر اور تکذیب کر دی یعنی حضور ﷺ کو جھٹلانے پر بھی کوئی خاص عذاب اور سزا نہ ہو گی (ہر حالت میں چند روزہ سزا ہو گی) اس طرح وہ صراحۃً حضور ﷺ کی تکذیب کے مرتکب ہو گئے اور یہ کفر ہے اور کفر پر اصرار کرنے والے کا عذاب دائمی ہوتا ہے اس سے واضح ہو گیا کہ علامہ جبائی کا قول ضعیف ہے اور مکمل تفصیل سورہ بقرہ میں ذکر کر دی گئی ہے۔

﴿وَغَرَّهُمْ فِي دِينِهِمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾ اس کے مطلب میں اختلاف ہے:

قول اول: اس سے ان کا کلام ﴿نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ﴾[144] مراد ہے[145]۔

قول دوم: اس سے ان کا کلام لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ﴾ مراد ہے[146]۔

قول سوم: اس سے ان کا کلام ''ہم حق پر اور آپ باطل پر ہیں'' مراد ہے[147]۔

﴿فَكَيْفَ إِذَا جَمَعْنَاهُمْ﴾

ربط آیات: پہلے اللہ تعالیٰ نے ان کی اپنی جہالت پر مغرور ہونے کا ذکر کیا اب بتایا جا رہا ہے کہ روز قیامت ان کا غرور خاک میں مل جائے گا۔

﴿فَكَيْفَ إِذَا جَمَعْنَاهُمْ﴾ میں حذف ہے اصل عبارت یہ ہے '' فكيف صورتهم وحالهم ''اور دلالت اور قرینے کی وجہ سے حال کو عموماً حذف کر دیا جاتا ہے جیسا کہ '' كنت أكرمه وهو لم يزرني فكيف لو زارني ''(میں اس کی اس صورت میں بھی اکرام کرتا ہوں جب وہ میرے پاس نہیں آتا لیکن اگر وہ میرے پاس آ جائے تو کیا حال ہو گا؟) میں اصل عبارت '' كيف حاله إذا زارني '' ہے اس قسم کے حذف سے بلاغت میں اضافہ ہوتا ہے کیونکہ سے مخاطب کو عزت و اکرام کی جملہ اقسام کا استحضار کرایا جاتا ہے اسی طرح یہاں بھی کافر کو مختلف اقسام کے عذاب کا استحضار کرایا جا رہا ہے۔

﴿لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ یہاں '' في يوم '' نہیں کہا گیا کیونکہ اس سے مراد '' جزاء يوم يا حساب يوم '' ہے اور الف لام کی دلالت اور قرینے کی وجہ سے مضاف کو حذف کر دیا گیا۔

امام فراء فرماتے ہیں کہ یہ لام فعل مضمر کی علامت ہے[148] جیسے ''جمعوا ليوم الخميس'' کا مطلب ''جمعوا لفعل يوجد في يوم الخميس''ہوتا ہے اور ''جمعوا في يوم الخميس''کہنے کی صورت میں فعل مضمر نہیں ہوتا اور یہ واضح ہے کہ لفظ ''اليوم'' اضافی ہے یہ صرف سزا اور جزاء و ثواب میں فرق کے لیے لایا گیا ہے۔

﴿لَا رَيْبَ﴾ اس میں کوئی شک نہیں ﴿وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ﴾ سے اگر انسان کا عمل اور فعل مراد لیں تو پھر اس جملے میں حذف ہوگا اور اصل عبارت یہ ہوگی "ووفیت کل نفس جزاء ما کسبت من ثواب او عقاب" اور اگر اس سے مراد جزاء و سزا ہو تو پھر کوئی عبارت محذوف نہیں ہوگی ﴿وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ نہ تو اطاعت کا ثواب کم ہوگا اور نہ گناہوں کی سزا زیادہ ہوگی۔

ایک استدلال : ﴿وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ﴾ سے وعید کے قائلین نے استدلال کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر گناہ کا لازمی بدلہ دیں گے کیونکہ گناہ کبیرہ کی وجہ سے وہ مستحق عذاب ہو چکا ہے اور اس آیت میں اعلان ہے کہ ہر مستحق عمل کو اس کا بدلہ ضرور ملے گا جس سے معلوم ہوا کہ ہر گناہگار کو لازمی سزا ملے گی۔

جواب : یہ عام اعلانات ہیں جن کے بارے میں ہم تفصیل سے بحث کر چکے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو معافی کا اختیار ہے اور اہل سنت نے اس سے استدلال کیا ہے کہ مرتکب گناہ کبیرہ ہمیشہ جہنم میں نہیں رہے گا کیونکہ مؤمن اپنے ایمان کے ثواب کا بھی تو مستحق ہے اسے اس کا بھی لازمی بدلہ ملے گا اب اس کی دو ہی صورتیں ممکن ہیں ایک تو یہ کہ پہلے ایمان کا بدلہ اور ثواب دے کر جنت میں بھیجا جائے اور بعد میں (گناہ کبیرہ کی وجہ سے) جہنم میں بھیجا جائے یہ صورت تو بالاتفاق باطل اور محال ہے پھر دوسری صورت یہی ہو سکتی ہے کہ پہلے جہنم میں سزا دی جائے اور اس کی تکمیل کے بعد جنت میں ہمیشہ کے لیے بھیج دیا جائے اور یہی درست ہے۔

سوال : ایمان کا ثواب ان کے گناہوں سے ختم اور ضائع کیوں نہیں ہوتا؟

جواب: اس کی تفصیل سورہ بقرہ میں گزر چکی ہے کہ یہ ناممکن اور باطل ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ ستر سالہ عبادت کا ثواب یقیناً ایک گھونٹ شراب کے عذاب زیادہ ہے اور اس میں اختلاف انتہائی ضدی ہی کر سکتا ہے اب اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ گناہوں سے ایمان کا ثواب ختم ہو جاتا ہے پھر بھی ایک گھونٹ شراب سے ستر سالہ ایمان کا ثواب تو نہ ختم ہو سکے گا اور یحی بن معاذ فرمایا کرتے تھے کہ ایک لمحے کا ایمان ستر سالہ کفر کو ختم کر دیتا ہے[149] اب کیسے تسلیم کی جا سکتا ہے کہ وہ ایمان ایک ہی گناہ سے ضائع ہو جائے گا۔

والحمد لله الاكبر اولا و آخرا عدد خلقه و رضا نفسه وزنة عرشه ومداد كلماته و منتهى رحمته و مبلغ رضاه حتى يرضى واذا رضى

تنقیدی جائزہ

موضوع اور ضعیف روایات

اس باب میں درج ذیل موضوع یا ضعیف احادیث امام رازی نے نقل کی ہیں:

1 التعظيم لأمر الله والشفقة على خلق الله [150]

ترجمہ: اللہ تعالیٰ کے لیے تعظیم کرنا اور مخلوق خدا پر شفقت کرنا

یہ حدیث موضوع ہے دیکھیے: محمد درویش حوت (1983) اسنی المطالب فی احادیث مختلفۃ المراتب، دار الکتاب العربی بیروت، طبع نامعلوم ج 1 ص 161،

2 عن أبي عبيدة بن الجراح أنه قال قلت يا رسول الله أي الناس أشد عذابا يوم القيامة قال رجل قتل نبيا أو رجلا أمر بالمعروف ونهى عن المنكر وقرأ هذه الآية ثم قال يا أبا عبيدة قتلت بنو إسرائيل ثلاثة وأربعين نبيا من أول النهار في ساعة واحدة فقام مائة رجل وإثنا عشر رجلا من عباد بني إسرائيل فأمروا من قتلهم بالمعروف ونهوهم عن المنكر فقتلوا جميعا من آخر النهار في ذلك اليوم [151]

حضرت ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں نے حضور ﷺ سے پوچھا کہ قیامت کے دن کس شخص کو سب سے زیادہ عذاب ہوگا تو آپ ﷺ نے فرمایا جس نے کسی نبی یا نیکی کا حکم دینے والے اور برائی سے روکنے والے کو قتل کیا پھر آپ ﷺ نے یہی آیت تلاوت فرمائی اور فرمایا اے ابو عبیدہ! بنی اسرائیل نے ایک ہی دن کے شروع حصے کے ایک ہی گھنٹے میں تینتالیس انبیاء کو قتل کر دیا اس کے بعد بنی اسرئیل کے ایک سو بارہ عابد اٹھے انہیں بھی اسی دن کے پچھلے حصے کی ایک ہی ساعت میں قتل کر دیا۔

یہ روایت اگرچہ تفاسیر کی متعدد کتابوں میں موجود ہے مثلاً تفسیر قرطبی ج 4 ص 46؛ تفسیر البسیط ج 5 ص 133؛ بحر محیط ج 2 ص 430؛ تفسیر در منثور ج 3 ص 492؛ آلوسی، ابو الفضل شہاب الدین سید محمود بغدادی (سن طبع ندارد) تفسیر روح المعانی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ندارد ج 3 ص 109؛ بغوی ج 2 ص 221؛ طبری ج 5 ص 291؛ تفسیر ثعلبی ج 3 ص 36؛ اللباب فی علوم الکتاب ج 5 ص 113 مگر یہ ضعیف حدیث ہے مسند بزار میں نقل کرنے کے بعد اس کی تضعیف کی گئی ہے (هذا الحديث لا نعلمه يروى عن رسول الله ﷺ بهذا اللفظ إلا من هذا الوجه ، عن أبي عبيدة ، ولا نعلم له طريقا ، عن أبي عبيدة غير هذا الطريق) دیکھیے: مسند بزار ج 4 ص 109، اور مجمع الزوائد میں امام ابو الحسن نور الدین علی بن ابو بکر بن سلیمان ہیثمی فرماتے ہیں

کہ اس میں موجود دو راویوں کو میں نہیں جانتا۔ دیکھیے: مسند بزار ج 7 ص 272 اور علامہ سبکی فرماتے ہیں کی مجھے اس کی سند ہی نہیں ملی (لم أجد له إسنادا) دیکھیے: تخریج احادیث احیاء العلوم ج 3 ص 1356، اسی لیے علامہ البانی نے بھی اسے "بہت زیادہ منکر" قرار دیا ہے دیکھیے: سلسۃ الاحادیث الضعیفہ ج 6 ص 298

امام رازی کی تحقیق

امام رازی رحمہ اللہ آیت الصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالْقَانِتِينَ وَالْمُنْفِقِينَ وَالْمُسْتَغْفِرِينَ کی تفسیر میں فرماتے ہیں: ایک موصوف کے لیے پانچ صفات ذکر کی گئیں ہیں جن میں واؤ عاطفہ کو حذف کرنا لازم تھا جیسا کہ آیت ﴿ هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ ﴾[152] میں ہے مگر یہاں ایسا نہیں کیا گیا۔ حقیقت کا علم تو اللہ تعالیٰ کو ہے مگر میرا خیال یہ ہے کہ اس میں اشارہ ہے کہ جس میں ان میں سے ایک بھی وصف ہو گا وہ بھی اس فضیلت اور خوبی میں شامل ہو جائے گا اور اسے بھی یہ ثواب مل جائے گا۔

معتزلہ کی تاویلات کا جواب

علامہ قاضی معتزلی نے آیت يَرَوْنَهُمْ مِثْلَيْهِمْ رَأْيَ الْعَيْنِ کی تفسیر میں حقیقی اور ظاہری آنکھوں سے خلاف حقیقت دیکھنے کا انکار کیا ہے اور اس آیت کی متعدد تاویلیں کر دی ہیں امام رازی نے ان کی تمام تاویلات نقل کر دیں مگر کسی ایک کا بھی جواب نہیں دیا۔

امام رازی اور مسئلہ جبر

امام رازی کا نظریہ جبر کی طرف مائل ہے ایک مقام پر لکھتے ہیں: جہاں تک مسئلہ جبر کا تعلق ہے تو اس میں بحث و غور ہی فضول ہے کیونکہ جب اس بات کا اقرار کیا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ تمام جزئیات کا بھی جاننے والا ہے اور اس کا بھی اعتراف کیا جاتا ہے کہ بندہ علم خداوندی میں تبدیلی بھی نہیں کر سکتا تو خود ہی جبر ایک اعتراف تو کر بیٹھا پھر اس بحث میں مزید غور خوض کیوں کیا جاتا ہے۔ یہ ان مسائل میں سے ہے جس کی وجہ سے دیگر علماء کا امام رازی سے کچھ اختلاف ہوا ہے کیونکہ دیگر علماء کے نزدیک اصل حقیقت جبر قدر کے درمیان ہے۔

اگر ایک انسان مجبور محض ہو اس کا کوئی اختیار ہی نہ ہو اسے حکم دینا ہی حکم دینے والے کی ناواقفی کہا جائے گا اس کا یہ مطلب نہیں کہ انسان مختار کل ہے اسے سمجھنے کے لیے ایک بہترین مثال وہ واقعہ ہے جو علامہ جلال الدین دوانی نے اپنی کتاب میں لکھا ہے کہ ایک عالم نے ایک قدری (جو ہر کام میں انسان کو مختار قرار دیتا ہے) سے کہا اپنی ایک ٹانگ اٹھاؤ اس نے بڑی آسانی سے اٹھالی عالم نے اسے دوسری ٹانگ اٹھانے کا کہا تو وہ نہ اٹھا سکا اس عالم نے بتایا کہ مسئلہ جبر و قدر کی بھی حقیقت بس اتنی سی ہے کچھ افعال انسان کے اختیار میں ہیں تو کچھ اس کے دائرہ اختیار سے باہر ہیں[153]

اختتامیہ

اللہ تعالی کے فضل و کرم سے امام فخر الدین رازی کی مشہور تفسیر " مفاتیح الغیب" کی ساتویں جلد پر تحقیقی کام مکمل ہوا جس میں مندرجہ ذیل امور پر توجہ دی گئی ہے

1. امام رازی رحمہ اللہ کی بیان کردہ اسلامی احکامات کی مصلحتیں اور حکمتیں سامنے لانا
2. قرآن میں جن فلسفیانہ امور اور کائنات کے اسرار و رموز امام رازی رحمہ اللہ نے منکشف کیے ہیں ان کو سامنے لانا
3. تفسیر میں مذکور اشعار اور دیگر اقوال کی تخریج کرنا اور احادیث و دیگر تفسیری روایات کا تنقیدی جائزہ لینا
4. امام رازی رحمہ اللہ کی فقہی اور کلامی مباحث کو سامنے لانا
5. اس قدیم عربی تفسیر کا رواں ترجمہ کرنا تاکہ اردو داں طبقہ کے لیے استفادہ ممکن ہو

خلاصہ بحث

دور حاضر تفکر و تدبر کا دور ہے جہاں اہم معرکہ ارائیاں نظریاتی محاذوں پر ہوا کریں گی۔ تحقیقی عمل ہی کسی نظریہ کے درست اور غلط ہونے کا فیصلہ کرے گا اور ایک غیر جانبدار محقق معاشرے کے لیے مینارہ نور کا کام دے گا جس کے لیے تحقیقی عمل کافی پہلے کی نسبت زیادہ آسان ہو چکا ہے زمانہ قدیم میں اگر کسی مسئلہ کی تحقیق کے لیے سینکڑوں میل کا سفر، ہزاروں دراہم و دینار کے اخراجات اور مہینوں کی مسافت درکار ہوا کرتی تھی تو آج انٹرنیٹ کی بدولت اپنے مقام پر رہ کر بھی تحقیقی عمل سرانجام دیا جا سکتا ہے

بدلتے حالات نے علوم و فنون کی نئی جہتیں اور انداز بھی متعارف کرا دیئے ہیں جس کے تحت اس عالمگیر گاؤں(Global village)میں کوئی بھی نظریہ عقلی اصول و ضوابط کے تحت ہی قابل قبول یا قابل استرداد ہوتا ہے اسی وجہ سے زمانہ قدیم کے سینکڑوں نظریات اور لوگوں کے خیالات قصہ پارینہ بن چکے ہیں اور ان کی جگہ جدید سائنٹیفک اصولوں پر مبنی تحقیقات پر مبنی نظریات نے لے لی ہے

اب نہ صرف ایک محقق بلکہ ایک عام تعلیم یافتہ آدمی بھی اسباب و علل اور وجوہات جاننا چاہتا ہے اور کسی بھی عمل میں مضمر حکمت کو معلوم کر کے علم کے گہرے دریا میں غوطہ زن ہونا چاہتا ہے

جوں جوں سائنس ترقی کرتی جارہی ہے اجتماعی شعور میں بیداری پیدا ہو رہی ہے جس کہ وجہ سے ہر آدمی اپنے اپنے اعمال کا جائزہ بھی لینا چاہتا ہے کہ اسے فلاں کام کیوں کرنا چاہیے اور کیوں نہیں کرنا چاہیے جب اسے کسی بھی کام کی افادیت یا اس کا ضرر معلوم ہو جائے تو اس کے لیے اس کے مقتضیات پر عمل کرنا نہ صرف آسان ہو جائے گا بلکہ اسے یک گونہ سکون اور اطمینان بھی حاصل رہے گا کہ اس کی محنت اور کام سعی لاحاصل کے زمرہ میں نہیں

یہ خیال اور سوچ فطری ہے یہی وجہ تھی حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے سوال کر دیا

﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي (154) ﴾

ترجمہ: اور جب ابراہیم علیہ السلام نے کہا میرے رب! مجھے دکھادے تو کیونکر مردہ کو زندہ کرتا ہے، اللہ نے کہا کیا تو نے یقین نہیں کیا؟ اس نے کہا کیوں نہیں؟ بلکہ (چاہتا ہوں) تاکہ میرے دل کو اطمینان ہو جائے۔

دور حاضر کا ایک کلمہ گو مسلمان بھی احکام خداوندی کی حکمتیں معلوم کرنا چاہتا ہے تاکہ اسے بھی ''اطمینان قلب'' ہو سکے اور وہ شرح صدر سے انہیں معمول زندگی بنائے

جب کہ دوسری طرف جدید مواصلاتی ہوش ربا ترقی نے مختلف نظریات، عقائد، مذہب، مسالک اور ممالک کے لوگوں کو گویا ایک ٹیبل پر بٹھادیا ہے جہاں ہر ایک کو اپنے خیالات و نظریات دلائل سے ثابت کرنا پڑتے ہیں جس کی وجہ سے بہت سے نظریات جو مخصوص ماحول میں پنپے تھے نیست و نابود ہوتے جارہے ہیں اب انہیں کسی سماج اور معاشرے کی افرادی طاقت بھی نہیں بچا پارہی

اقوام عالم کی نظریاتی موت و حیات کی اس کشمکش میں جہاں بہت سے مذاہب صفحہ ہستی سے ناپید اور نابود ہونے کو جارہے ہیں وہاں دنیا بھر کی انسانیت کی فلاح و بہبود کا ضامن اور آفاقی مذہب '' دین اسلام ''ان کے لیے سامان رشد و ہدایت اور اطمینان و سکون لیے موجود ہے جس کے ہر ہر حکم میں ایک نہیں متعدد حکمتیں پوشیدہ ہوتی ہیں جس سے آگاہی اقوام عالم کو اسلام سے نہ صرف قریب کرے گی بلکہ انہیں اپنے دامن آغوش میں لینے پر مجبور کر کے رکھ دی گی جس کا مشاہدہ یورپی اقوام کی قبول اسلام کی شرح سے بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے

حال ہی میں ایک جائزہ شائع ہوا ہے جس کے مطابق سنہ 2070 میں اسلام دنیا کا سب سے بڑا مذہب بن جائے گا (155)

عہد حاضر کے اس جدید چیلنج سے نبرد آزما ہونے اور آفاقی دین ''مذہب اسلام'' کا پیغام اقوام عالم تک پہنچانے کے لیے روایتی سے زیادہ درایتی انداز مؤثر اور مفید ہو گا

ایسے دور کے لیے امام فخر الدین رازی کی تفسیر ''مفاتیح الغیب'' ایقینا یک سرمایہ گنج بے بہا ہے جس میں امام رازی نے اپنے دور تک کے موجود علوم میں مہارت کے ساتھ علوم قران کی نئے اور جدید انداز سے توضیح و تشریح اور تفسیر کا کارنامہ سرانجام دیا اس میں روایت کے ساتھ درایت کو بھی بحسن و خوبی نبھایا گیا اور نہ صرف اپنے زمانے بلکہ بعد کی کئی صدیوں تک دیگر مفسرین کی رہبری اور راہنمائی کا فرض سرانجام دیتی رہی اور اسلام کے بارے میں منکرین اسلام کے سوالات کے تشفی و تسلی بخش جوابات کا ماخذ و منبع رہی

جب کہ اس سے قبل لکھی جانے والی تقریباً تمام تفاسیر سے اہل اسلام تو کماحقہ استفادہ کر سکتے تھے مگر فلاسفہ اور دیگر غیر مسلم لوگوں کی تشفی نہ ہوتی تھی بلکہ ان کے سوالات واعتراضات کے مسکت، منہ توڑ اور انہی کے انداز سے جواب دینے میں منطق و فلسفہ سے نابلد ہونے کی وجہ مسلمان علماء دین کو دقت کا سامنا کرنا پڑتا تھا یہ کمی امام رازی رحمہ اللہ کی اس تفسیر نے کافی حد تک پوری کر دی

گویا یہ تفسیر تاقیامت نہ صرف مسلمانوں کے لیے ایک قیمتی سرمایہ ہے بلکہ دنیا بھر کے ان غیر جانبدار محققین اور متلاشیان حق کے لیے بھی ایک قیمتی ذخیرہ ہے جہاں ان کے عقلی اور فلسفیانہ انداز سے پیدا ہونے والے اشکالات کا کافی سامان موجود ہے۔

اگرچہ اس تفسیر میں احادیث کا کچھ ذخیرہ محدثین کی جانب سے مقرر کردہ رتبہ صحت میں کسی قدر کم ہے مگر دور حاضر کی علمی و سائنسی ترقی کے تناظر میں احادیث کے معیار صحت کے قواعد میں کسی قدر ترمیم کی ضرورت وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اہل علم کو خود بخود مجبور کر دے گی

لیکن چونکہ تفسیر مفاتیح الغیب میں امام رازی کا اصل کارنامہ تفسیری روایات نہیں بلکہ آیات قرانیہ کی معقولی انداز سے تشریح ہے اس لیے احادیث کی کم تعداد یا ان کا درجہ صحت موضوع ہی سے خارج قرار پائے گا

ضرورت اس بات کی ہے کہ دور حاضر کے تشنگان علم وہدایت کی حقیقی علمی سیرابی کے لیے محققین حضرات کو منطقی اور سائنسی انداز سے اسلام کی تشریح کرنے والے علمی ذخیرہ کو منصہ شہود پر لانا چاہیے تاکہ متلاشیاں حق کی حق تک رسائی میں مدد کی جاسکے

اس تفسیر میں امام رازی نے صرف عقلی دلائل سے اور منطقی اور معقولی انداز سے اللہ تعالی کا وجود ثابت کر کے منکرین خدا کو لاجواب کر کے رکھ دیا ہے اسی طرح احکام شریعت میں موجود مصلحتوں اور حکمتوں کو بھی اجاگر کرنے کی کوشش کی ہے جس کا غیر جانبداری سے مطالعہ کرنے والا کوئی بھی غیر مسلم ہی کیوں نہ ہو کے دل میں مذہب اسلام کی شمع روشن ہو سکتی ہے اور ایک آفاقی دین کے داعی کی یہی سب سے بڑی اور اہم ذمہ داری ہے کہ وہ اسلام کی اقوام عالم کے سامنے حقیقی تصویر پیش کرے تاکہ وہ اسلام سے روشناس ہوں

تفسیر رازی کے حوالہ سے تحقیقی کام کے مزید گوشے

زیر نظر مقالہ میں تفسیر مفاتیح الغیب کی ایک مکمل جلد (جلد نمبر سات) پر کام کیا گیا جس کی وجہ سے اس جلد میں موجود تمام ابحاث و مضامین یکجا تو ہیں مگر انہیں امام رازی کی کسی ایک موضوع پر مکمل مباحث نہیں قرار دیا جا سکتا کیونکہ تفسیر رازی کی 32 جلدوں میں دیگر مختلف مقامات پر بھی انہی عنوانات اور موضوعات سے متعلق مباحث ہیں جن سے مکمل

استفادہ کے لیے مزید کام کی ضرورت ہے جس کے تحت ہر عنوان اور موضوع سے متعلق مضامین کو یکجا کرنے کی ضرورت ہے اس سلسلہ میں درج ذیل عنوانات اور موضوعات کو میدان تحقیق بنانے کی ضرورت ہے

1. امام رازی کی کتب میں سے خالص منطقی ابحاث کو زیر بحث لانا جس میں خصوصا اسلام سے متعلق اشکالات کے جوابات یا احکام شریعت کی مصالح اور حکمتوں پر بحث کی گئی ہو
2. امام رازی کے فقہی مستدلات اور ان کی خدمات و تحقیقات کو زیر بحث لانا
3. علم طبیعات (فزکس) کی جزئیات کو عصر حاضر کی تحقیقات اور انکشافات کے تناظر میں زیر بحث لانا
4. صرف و نحو (عربی گرامر) سے متعلق ائمہ صرف و نحو کی تحقیات پر امام رازی کی تنقیدات کا جائزہ لینا
5. بلاغی امور میں امام رازی کی خدمات کو سامنے لانا
6. مسئلہ قضاو قدر سے متعلق امام رازی کی تحقیقات کو زیر بحث لانا
7. علم الکلام سے متعلق ابحاث کو زیر بحث لانا (اس موضوع پر ان کی دو درجن سے زائد کتب کھوج لگانا)

باب نہم کے حوالہ جات وحواشی

1 اللباب فی علوم الکتاب ج5 ص49
2 ایضا
3 الشعراء: 88، 89
4 الکھف: 46
5 مریم: 80
6 الأنعام: 94
7 مجاز القرآن لابی عبیدہ ج1 ص87
8 یوسف: 47
9 تفسیر ابو بکر اصم ج1 ص54
10 البقرۃ: 165
11 الإسراء: 77
12 نوح: 25
13 غافر: 46
14 آل عمران: 12
15 الحجۃ للقرآت السبعہ: ج3 ص17
16 الجاثیۃ: 14
17 النور: 30
18 الحجۃ للقرآت السبعہ: ج3 ص17
19 آل عمران: 81
20 بغوی ج2 ص 13
21 ایضا
22 البقرۃ: 6
23 الروم: 2، 3
24 آل عمران: 49
25 الذاریات: 48

26 الأعراف: 165

27 (الف) یہاں امام رازی نے مسئلہ اول کا عنوان دیا ہے مگر کتاب کی نئی ترتیب کے تحت سوالات کو مستقل عنوانات کے تحت ذکر کرنے کی وجہ سے اسے ختم کرتے ہوئے سوال وجواب کا عنوان برقرار رکھا گیا (ب) اسی طرح مسئلہ دوم کے تحت ربط آیات کو ترمیم کرتے ہوئے اس کے مستقل مقام (آیت کے ترجمے کے فوری بعد) پر رکھا گیا ہے

28 "نسخہ د" میں اس مقام پر عبارت یوں ہے « وأهل الخير كلهم كانوا دارعين » اس میں «اهل الخير» صحیح نہیں جب کہ نسخہ "الف، ب اور ج" میں اس مقام پر «وأهل الخيل كلهم كانوا دارعين» ہے اور یہی صحیح ہے۔

29 تفسیر ثعلبی ج3 ص21

30 الأنفال: 7

31 غلط اور وہم پر مبنی قیاسات جس سے مقابل کو غلط ثابت کیا جاسکے۔ اور یہ مغالطہ کے معنی پر بھی بولا جاتا ہے دیکھیے: المعجم الفلسفی ج1 ص658؛ کشاف اصطلاحات الفنون ج1 ص957

32 الأنفال: 9

33 آل عمران: 125

34 بحر محیط ج2 ص411؛ معانی القرآن للفراء ج1 ص192

35 تفسیر البسیط ج5 ص79

36 بحر محیط ج2 ص411

37 امام رازی کی عبارت میں تکرار ہے جسے کم کیا گیا ہے -

38 الأنفال: 44

39 الأنفال: 66

40 القصص: 63

41 الأعراف: 32

42 الكهف: 7

43 الأعراف 31

44 البقرة: 22

45 البقرة: 168

46 کشاف ج1 ص532

47 ص: 32

48 الحج: 30

49 الروم: 21

50 امام رازی نے مسئلہ در مسئلہ اور بحث در بحث کر دی ہے جس سے عبارت میں خلل واقع ہو رہا ہے اور قاری کو سمجھنے میں دقت پیش آ رہی ہے اس لیے یہاں بھی ترمیم کرتے ہوئے ضمنی نکات کو فائدہ کے عنوان کے تحت ذکر کیا جاتا ہے۔

51 معانی القرآن واعرابہ للزجاج ج1 ص383

52 (عن أبي عبيدة قال القناطير واحدها قنطار قال ولا تجد العرب تعرف وزنه ولا واحد له من نفسه) تہذیب اللغۃ ج9 ص301

53 (عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال القنطار اثنا عشر ألف أوقية كل أوقية خير مما بين السماء والأرض) صحیح ابن حبان ج6 ص 311 حدیث 2573۔ مسند احمد ج 14 ص 366۔ مسند بزار ج16 ص10

54 تفسیر ابن ابی حاتم ج1 ص608

55 طبری ج5 ص255

56 ایضاً ص256و257

57 ابو عبیدہ معمر بن مثنی التیمی (سنہ طبع نامعلوم) مجاز القرآن، مکتبہ الخانجی، قاہرہ، طبع نامعلوم ج1 ص89؛ تفسیر البسیط ج 5 ص94

58 لغت کی کتابوں میں یہ قول بغیر کسی نسبت کے لکھا گیا ہے (قالوا قناطير مقنطرة فمعناها ثلاثة أدوار دور ودور ودور فمحصولها اثنا عشر ألف دينار) دیکھیے: تاج العروس 13 ج ص486؛ لسان العرب ج5 ص119

59 تفسیر البسیط ج5 ص98

60 النحل: 10

61 تفسیر ابو مسلم ص80

62 الفتح: 29

63 تفسیر ابو مسلم ص80

64 اللباب فی علوم الکتاب ج5 ص70

65 طبری ج5 ص264

66 اللباب فی علوم الکتاب ج5 ص77

67 طبری ج5 ص263

68 البقرۃ: 205

69 بخاری ج9 ص160 حدیث 7553؛ مسلم ج4 ص2108 حدیث 2751

70 اللباب فی علوم الکتاب ج5 ص81

71 الأعلى: 17

72 الفتح: 26

73 بحر محیط ج2ص417

74 الزخرف: 71

75 البقرة: 25

76 تفسیر البسیط ج5ص103

77 ایضا

78 الفجر: 28

79 التوبة: 72

80 بغوی ج2ص 16؛ تفسیر البسیط ج5ص104

81 آل عمران: 193

82 بغوی ج2ص15؛ دار المصون ج3ص69

83 البقرة: 156

84 السجدة: 24

85 مدارج السالکین ج2ص165

86 البقرة: 177

87 البقرة: 238

88 تفسیر البسیط ج5ص107

89 یہ حدیث موضوع ہے دیکھیے: محمد درویش حوت (1983) اسنی المطالب فی احادیث مختلفۃ المراتب، دار الکتاب العربی بیروت، طبع نامعلوم ج1ص161،

90 یہ بھی حدیث مذکورہ کا حصہ ہے جو کہ موضوع ہے۔

91 الحشر: 24

92 نسخہ " الف، ج اور د" میں اس مقام پر عبارت یوں ہے أما ما یکون کذلك فإنه یجوز إثباته جب کہ نسخہ (ب) میں اس مقام پر ما لا یکون کذلك ہے اور یہی صحیح ہے۔

93 " نسخہ د" میں اس مقام پر عبارت یوں ہے أما الملائکة فقد بینوا ذلك المرسل علیهم الصلاة والسلام اس میں ذلك المرسل صحیح نہیں جب کہ نسخہ " الف، ب اور ج" میں اس مقام پر بینوا ذلك للرسل ہے اور یہی صحیح ہے

94 الأحزاب: 56

95 الأنعام: 19

96 تفسیر ثعلبی ج3 ص32

97 یہ شعر امام سیبویہ کا نہیں ہے امام رازی کو مغالطہ لگ گیا ہے یہ شعر امیہ ہذلی کا ہے دیکھیے: تاج العروس ج 29 ص 201۔ لسان العرب ج 8 ص 127 اس میں شاعر ایک ایسے آدمی کی تعریف کرتا ہے جو شکار پر جاتا ہے مگر اس کی بیوی اور بیٹیاں پریشان بے کار اور چڑیلوں کی طرح پراگندہ ہیں اس میں **شعثا** منصوب علی الذم ہے۔

98 مکمل تفصیل کے لیے دیکھیے: تفسیر اللباب فی علوم الکتاب ج5 ص95

99 نسخہ "الف، ب، ج اور د" چاروں میں میں اس مقام پر عبارت یوں ہے **متصل بباب الدنیا ومنه ما هو متصل بباب الدين أما المتصل بالدين** اس میں **أما المتصل بالدين** صحیح نہیں حالانکہ اس مقام پر یوں ہونا چاہیے **أما المتصل با الدنیا** ہے کیونکہ اس کے پانچ سطر بعد آتا ہے **أما ما يتصل بأمر الدين فانظر إلى اختلاف الخلق في العلم**

100 کشاف ج1 ص537

101 کتاب السبعہ فی القرآءات ص202؛ تفسیر البسیط ج5 ص113

102 ایضا

103 یہ مصرع امام اخفش کے شعر کا ہے دیکھیے: تاج العروس ج 18 ص 185؛ لسان العرب ج7 ص 99 جبکہ بعض حضرات کے نزدیک یہ شعر سوادہ بن زید بن عدی کا ہے دیکھیے: لسان العرب ج7 ص99 ۔ مکمل شعر یوں ہے:

لا أرى الموت يسبق الموت شيئا، ... نغص الموت ذا الغنى والفقيرا

104 النساء: 94

105 تہذیب اللغہ ج12 ص312 مادہ سلم اسلام۔

106 آل عمران: 85

107 الحجرات: 14

108 البقرة: 221

109 تمام اقوال کی تفصیل کے لیے دیکھیے: بغوی ج2 ص19

110 تفسیر البسیط ج5 ص123

111 ایضا۔

112 اللباب فی علوم الکتاب ج5 ص108

113 آل عمران: 64

114 تفسیر ابو مسلم ص114

115 النحل: 123

116 الأنعام: 79

117 النحل: 125

118 مریم: 42

119 یہ قول تفسیر ابن عباس میں تو موجود نہیں ہے البتہ تفسیر البسیط ج5 ص126 میں موجود ہے۔

120 البقرة: 131

121 تفسیر البسیط ج5 ص126

122 الكهف: 28

123 تفسیر بغوی ج2 ص18

124 " الف، ب، ج اور د" چاروں نسخوں میں اس مقام پر عبارت یوں ہے« فصار عوضا من تأكيد الضمير المتصل»اس میں« الضمير المتصل » صحیح نہیں ہے اس مقام پر«الضمير المنفصل »ہونا چاہیے یہ سہو ناسخ ہے۔

125 تفسیر البسیط ج5 ص130

126 المائدة: 91

127 تفسیر ثعلبی ج3 ص36

128 یہ روایت اگرچہ تفاسیر کی متعدد کتابوں میں موجود ہے مثلا تفسیر قرطبیؒ ج4 ص46؛ تفسیر البسیط ج 5 ص 133؛ بحر محیط ج 2 ص 430؛ تفسیر در منثور ج 3 ص 492؛ آلوسی، ابو الفضل شہاب الدین سید محمود بغدادی (سن طبع ندارد) تفسیر روح المعانی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ندارد ج 3 ص 109؛ بغوی ج 2 ص 221؛ طبری ج 5 ص 291؛ تفسیر ثعلبی ج 3 ص 36؛ اللباب فی علوم الکتاب ج 5 ص 113 مگر یہ ضعیف حدیث ہے مسند بزار میں نقل کرنے کے بعد اس کی تضعیف کی گئی ہے(هذا الحديث لا نعلمه يروى عن رسول الله ﷺ بهذا اللفظ إلا من هذا الوجه ، عن أبي عبيدة ، ولا نعلم له طريقا ، عن أبي عبيدة غير هذا الطريق) دیکھیے: مسند بزار ج 4 ص 109، اور مجمع الزوائد میں امام ابو الحسن نور الدین علی بن ابو بکر بن سلیمان ہیثمی فرماتے ہیں کہ اس میں موجود دو راویوں کو میں نہیں جانتا(وفيه ممن لم أعرفه اثنان) دیکھیے: مسند بزار ج 7 ص 272 اور علامہ سبکی فرماتے ہیں کی مجھے اس کی سند ہی نہیں ملی (لم أجد له إسنادا) دیکھیے: تخریج احادیث احیاء العلوم ج 3 ص 1356، اسی لیے علامہ البانی نے بھی اسے " بہت زیادہ منکر" قرار دیا ہے دیکھیے: سلسلۃ الاحادیث الضعیفہ ج 6 ص 298

129 طبری ج5 ص290

130 بحر محیط ج2 ص430

131 اللباب فی علوم الکتاب ج5 ص115

132 نسائی حدیث نمبر 4209؛شعب الایمان حدیث نمبر 7174؛مسند احمد حدیث نمبر 18830؛سنن کبریٰ للنسائی حدیث نمبر 7786

133 البقرة:5

134 آل عمران: 113

135 بغوی ج2 ص22

136 ایضا21

137 آل عمران: 93

138 تفسیر ماتریدی ج2 ص343

139 اللباب فی علوم الکتاب ج5 ص117

140 بغوی ج2 ص21؛تفسیر البسیط ج5 ص136

141 بغوی ج2 ص21

142 بحث برائے بحث کرنا یا کسی بھی علمی مسئلہ پر اظہار حق کے بجائے مقابل کو خاموش کرنے کی کوشش کرنا(المكابرة المنازعة في مسألة علمية لا لإظهار الصواب بل لإلزام الخصم)دیکھیے:المناوی،زین الدین محمد بن تاج العارفین بن علی بن زین العابدین الحدادی(1990)التوقیف علی مہمات التعاریف،عالم الکتب القاھرۃ،طبع اول ج1 ص312

143 کشاف ج1 ص541

144 المائدة: 18

145 تفسیر البسیط ج5 ص،146 ؛تفسیر ماوردی ج1 ص383؛تفسیر ابن ابی حاتم ج1 ص623

146 تفسیر ماوردی ج1 ص383؛طبری ج5 ص297؛تفسیر ابن ابی حاتم ج1 ص623

147 اللباب فی علوم الکتاب ج5 ص120

148 تفسیر البسیط ج5 ص142

149 اللباب فی علوم الکتاب ج5 ص122

150 تفسیر رازی ج7 ص177۔

151 ایضاص186۔

152 الحشر: 24

153 الحجج الباہرہ ج1 ص248

154 البقرہ: 260

155 دیکھیے:

1. http://www.dailymail.co.uk/news/article-3023597/Muslims-outnumber-Christians-worldwide-2070-Islam-major-religion-increase-faster-worlds-population.html
2. http://www.usatoday.com/story/news/world/2015/04/02/religion-muslims-christians-populations-pew-research/70769318/
3. http://www.worldreligionnews.com/religion-news/christianity/pew-research-will-islam-be-the-largest-religion-in-2070

فہرست آیات قرآنیہ

نمبر شمار	آیت قرآنیہ	سورہ	آیت نمبر	صفحہ نمبر
1.	هُدىً لِلْمُتَّقِينَ	البقرة	02	96
2.	الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ	البقرة	03	251
3.	سَواءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ	البقرة	06	381
4.	وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ	البقرة	22	370
5.	وَأَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَراتِ رِزْقاً	البقرة	22	415
6.	وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا	البقرة	25	367
7.	وَلَهُمْ فِيها أَزْواجٌ مُطَهَّرَةٌ	البقرة	25	420
8.	وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ	البقرة	26	374
9.	كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْواتاً فَأَحْياكُم	البقرة	28	125
10.	وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ كُلَّها	البقرة	31	200
11.	لَا عِلْمَ لَنا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنا	البقرة	32	89
12.	وَإِذْ قُلْنا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ	البقرة	34	316
13.	فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطانُ عَنْها فَأَخْرَجَهُما مِمَّا كانَا فِيهِ	البقرة	36	316
14.	إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا	البقرة	70	367
15.	بَلى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ	البقرة	81	324
16.	وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ	البقرة	88	371
17.	فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا	البقرة	97	312
18.	تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ	البقرة	118	367

19.	الا من سَفِهَ نَفْسَهُ	البقرة	130	296
20.	إِذْ قالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعالَمِينَ	البقرة	131	433
21.	أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْراهِيمَ وَإِسْماعِيلَ وَإِسْحاقَ وَيَعْقُوبَ	البقرة	140	295
22.	الَّذِينَ إِذا أَصابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ	البقرة	156	423
23.	كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلالًا طَيِّباً	البقرة	168	415
24.	وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْساءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ	البقرة	177	423
25.	يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ	البقرة	185	322
26.	يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ	البقرة	185	375
27.	وَإِذا سَأَلَكَ عِبادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ	البقرة	186	326
28.	أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيامِ الرَّفَثُ إِلى نِسائِكُمْ	البقرة	187	316
29.	وَلا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ	البقرة	188	238
30.	فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ	البقرة	195	212
31.	وَلا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ	البقرة	221	429
32.	وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ	البقرة	228	211
33.	وَما أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ	البقرة	231	202
34.	الْوالِداتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ	البقرة	233	211
35.	وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوى	البقرة	237	256
36.	وَقُومُوا لِلَّهِ قانِتِينَ	البقرة	238	423
37.	الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآياتِنا	البقرة	239	249
38.	مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضاعِفَهُ لَهُ	البقرة	245	149
39.	وَآتاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ	البقرة	251	200
40.	تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنا بَعْضَهُمْ عَلى بَعْضٍ	البقرة	253	316

41.	لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ	البقرة	255	307
42.	يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ	البقرة	276	248
43.	وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا	البقرة	286	200
44.	وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ	البقره	231	199
45.	فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ	البقره	26	378
46.	يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ	البقره	65	406
47.	بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ	البقره	81	384
48.	قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ إِلَى جَهَنَّمَ	آل عمران	12	406
49.	زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ	آل عمران	14	145
50.	شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ	آل عمران	18	86
51.	شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ	آل عمران	18	312
52.	فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ	آل عمران	21	384
53.	أَنَّى لَكِ هَذَا	آل عمران	37	135
54.	وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ	آل عمران	49	408
55.	إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ	آل عمران	59	373
56.	يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ	آل عمران	64	432
57.	وَأَخَذْتُمْ عَلَى ذَلِكُمْ إِصْرِي	آل عمران	81	329
58.	وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ	آل عمران	81	407
59.	وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ	آل عمران	85	429

60.	لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ	آل عمران	92	193
61.	قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَاةِ فَاتْلُوهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ	آل عمران	93	438
62.	وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا	آل عمران	103	98
63.	كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ	آل عمران	110	206
64.	مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ	آل عمران	113	437
65.	بَلَى إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُمْ مِنْ فَوْرِهِمْ هَذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ	آل عمران	125	410
66.	أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا	آل عمران	142	371
67.	وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا	آل عمران	191	380
68.	رَبَّنَا إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا	آل عمران	193	422
69.	رَبَّنَا وَآتِنَا مَا وَعَدْتَنَا عَلَى رُسُلِكَ وَلَا تُخْزِنَا	آل عمران	194	328
70.	رَبَّنَا وَآتِنَا مَا وَعَدْتَنَا عَلَى رُسُلِكَ وَلَا تُخْزِنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ الْمِيعَادَ	آل عمران	194	384
71.	وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ	النساء	05	280
72.	فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا	النساء	10	123
73.	إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا	النساء	10	238
74.	يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ	النساء	26	375
75.	يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ	النساء	28	322
76.	إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ	النساء	48	247
77.	فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ	النساء	54	200

78.	إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمانَاتِ إِلى أَهْلِها	النساء	58	255
79.	وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا	النساء	59	376
80.	يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا	النساء	60	94
81.	أَوَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوِ اخْرُجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ	النساء	66	329
82.	وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوِ اخْرُجُوا	النساء	66	381
83.	قُلْ مَتاعُ الدُّنْيا قَلِيلٌ	النساء	77	200
84.	وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا	النساء	82	358،366
85.	وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا	النساء	82	366
86.	وَلا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقى إِلَيْكُمُ	النساء	94	429
87.	فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُناحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاةِ	النساء	101	294
88.	فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ	النساء	106	329
89.	وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْماً ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئاً	النساء	112	202
90.	يَسْتَفْتُونَكَ	النساء	127	257
91.	وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا	النساء	163	361
92.	نَحْنُ أَبْناءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ	المائدة	18	440
93.	إِنَّما يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ	المائدة	27	202
94.	إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ	المائده	01	330
95.	الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي	المائده	03	257
96.	إِنَّما جَزاءُ الَّذِينَ يُحارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ	المائده	33	252
97.	وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما جَزاءً	المائده	38	283

98.	فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ	المائده	91	434
99.	وَضَلَّ عَنْهُمْ ما كانُوا يَفْتَرُونَ	الانعام	21	286
100.	وَلا طائِرٍ يَطِيرُ بِجَناحَيْهِ	الانعام	38	281
101.	وَجَعَلَ الظُّلُماتِ وَالنُّورَ	الأنعام	01	97
102.	قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ	الأنعام	12	92
103.	قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ	الأنعام	13	92
104.	قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ	الأنعام	19	426
105.	وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ	الأنعام	25	371
106.	وَكَذلِكَ نُرِي إِبْراهِيمَ مَلَكُوتَ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ	الأنعام	75	139
107.	لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ	الأنعام	77	144
108.	إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّماواتِ وَالْأَرْضَ	الأنعام	79	432
109.	وَحاجَّهُ قَوْمُهُ قالَ أَتُحاجُّونِّي فِي اللَّهِ	الأنعام	80	123
110.	أُولئِكَ الَّذِينَ آتَيْناهُمُ الْكِتابَ وَالْحُكْمَ	الأنعام	89	200
111.	وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ	الأنعام	91	319
112.	وَالْمَلائِكَةُ باسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا	الأنعام	93	317
113.	وَلَقَدْ جِئْتُمُونا فُرادى كَما خَلَقْناكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُمْ مَا خَوَّلْناكُمْ وَراءَ ظُهُورِكُمْ	الأنعام	94	404
114.	لا تُدْرِكُهُ الأَبْصارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصارَ	الأنعام	103	371
115.	وَكَذلِكَ نُصَرِّفُ الْآياتِ وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ	الأنعام	105	139
116.	وَما رَبُّكَ بِغافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ	الأنعام	132	318
117.	قُلْ تَعالَوْا اتل ماحرم	الأنعام	151	369
118.	وَلا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْها	الأنعام	164	324
119.	وَلا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرى	الأنعام	164	325
120.	أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ	الأعراف	12	243

121.	وَإِذا فَعَلُوا فاحِشَةً قالُوا وَجَدْنا عَلَيْها آباءَنا	الأعراف	28	368
122.	إِنَّ اللَّهَ لا يَأْمُرُ بِالْفَحْشاءِ	الأعراف	28	368
123.	خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ	الأعراف	31	415
124.	قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبادِهِ وَالطَّيِّباتِ	الأعراف	32	414
125.	أَنْ قَدْ وَجَدْنا مَا وَعَدَنا رَبُّنا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ	الأعراف	44	384
126.	اجْعَلْ لَنا إِلهاً كَما لَهُمْ آلِهَةٌ	الأعراف	138	142
127.	وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ	الأعراف	159	206
128.	وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعَذابٍ بَئِيسٍ	الأعراف	165	408
129.	﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْساهاي	الأعراف	178	378
130.	وَلِلَّهِ الْأَسْماءُ الْحُسْنى	الأعراف	180	314
131.	وَمِمَّنْ خَلَقْنا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ	الأعراف	181	206
132.	مَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَلا هادِيَ لَهُ وَيَذَرُهُمْ	الأعراف	186	280
133.	يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْساها	الأعراف	187	371
134.	إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذا مَسَّهُمْ طائِفٌ مِنَ الشَّيْطانِ تَذَكَّرُوا فَإِذا هُمْ مُبْصِرُونَ	الأعراف	201	243
135.	قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ ما قَدْ سَلَفَ	الانفال	38	246
136.	وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّها لَكُمْ	الأنفال	07	409
137.	فَاسْتَجابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِأَلْفٍ	الأنفال	09	410
138.	وَما كانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ	الأنفال	33	329
139.	يَصُدُّونَ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ وَما كانُوا أَوْلِياءَهُ إِنْ أَوْلِياؤُهُ إِلَّا الْمُتَّقُونَ	الأنفال	34	96
140.	نِعْمَ الْمَوْلى وَنِعْمَ النَّصِيرُ	الأنفال	40	333

141.	وَيُقَلِّلُكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ	الأنفال	44	411
142.	فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ	الأنفال	66	411
143.	لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ	التوبة	33	333
144.	إِنَّمَا الصَّدَقاتُ لِلْفُقَراءِ	التوبة	60	204
145.	نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ	التوبة	67	328
146.	نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ	التوبة	67	368
147.	وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِناتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي	التوبة	72	421
148.	﴿ خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ	التوبة	103	203
149.	لَقَدْ جاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ	التوبة	128	210
150.	أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقاتِ	التوبه	104	248
151.	خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِها	التوبة	103	198
152.	سُبْحانَكَ اللَّهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيها سَلامٌ وَآخِرُ دَعْواهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ	يونس	10	319
153.	هؤُلاءِ شُفَعاؤُنا عِنْدَ اللَّهِ	يونس	18	87
154.	وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلا يَنْفَعُهُمْ	يونس	18	87
155.	حَتَّى إِذا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ	يونس	22	161
156.	لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنا عَنْهُمْ عَذابَ الْخِزْيِ	يونس	98	98
157.	وَآخِرُ دَعْواهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ	يونس	100	318
158.	فَمَنِ اهْتَدى فَإِنَّما يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ	يونس	108	375
159.	الر تِلْكَ آياتُ الْكِتابِ الْحَكِيمِ	يونس	01	366
160.	حَتَّى إِذا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ	يونس	22	384

161.	أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ	يونس	99	210
162.	مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ	هود	20	330
163.	وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ	هود	123	318
164.	تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ	يوسف	37	98
165.	سَبْعَ سِنين دأبا	يوسف	47	405
166.	يَا أَبَانَا إِنَّ ابْنَكَ سَرَقَ وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا	يوسف	81	136
167.	هَلْ آمَنُكُمْ عَلَيْهِ إِلَّا كَمَا أَمِنْتُكُمْ عَلَى أَخِيهِ	يوسف	64	294
168.	إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ	الرعد	11	375
169.	أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ	الرعد	28	163
170.	أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ	الرعد	52	86
171.	وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ	ابراهيم	22	241
172.	تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا	ابراهيم	25	165
173.	يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ	ابراهيم	27	163
174.	وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا	إبراهيم	34	316
175.	وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا	إبراهيم	34	357
176.	رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيراً مِنَ النَّاسِ	إبراهيم	36	94-96-99
177.	لَوْ مَا تَأْتِينَا بِالْمَلَائِكَةِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ	الحجر	07	374
178.	لَوْ مَا تَأْتِينَا بِالْمَلَائِكَةِ	الحجر	07	378
179.	فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ	الحجر	30	281
180.	قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ	الحجر	36،38	254
181.	يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ	النحل	02	200

182.	﴿يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ	النحل	02	312
183.	فِيهِ تُسِيمُونَ	النحل	10	418
184.	يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ	النحل	50	215
185.	يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ	النحل	50	371
186.	وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ	نحل	70	98
187.	ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً	النحل	123	432
188.	ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ	النحل	125	200
189.	وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ	النحل	125	432
190.	وَآتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ	الاسراء	02	208
191.	سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا	الاسراء	77	406
192.	وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا	الاسراء	85	200
193.	وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ	الإسراء	16	368
194.	وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا	الإسراء	16	375
195.	وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ	الإسراء	105	357
196.	أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى	الإسراء	110	314
197.	إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا	الكهف	07	414
198.	لَبِثْنَا يَوْماً أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ	الكهف	19	136
199.	يُرِيدُونَ وَجْهَه	الكهف	28	433
200.	فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ	الكهف	29	368
201.	الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَاباً	الكهف	46	404
202.	سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْراً	الكهف	78	376
203.	الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ	الكهف	01	357

204.	فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ	الكهف	06	210
205.	آتَتْ أُكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِمْ مِنْهُ شَيْئاً	الكهف	126	211
206.	وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا	مريم	12	200
207.	إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ	مريم	13	356
208.	وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا	مريم	31	200
209.	مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ	مريم	35	373
210.	لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئاً	مريم	42	433
211.	وَنَرِثُهُ مَا يَقُولُ وَيَأْتِينَا فَرْداً	مريم	80	404
212.	إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا	مريم	30	311
213.	وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا	مريم	64	368
214.	فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ	مريم	65	318
215.	الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى	طه	05	371
216.	الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى	طه	05	374
217.	اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى	طه	08	314
218.	إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي	طه	14	200
219.	لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلا يَنْسى	طه	52	368
220.	وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ وَمَا هَدَى	طه	79	374
221.	وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ	طه	85	374
222.	وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ	طه	115	328
223.	وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ	طه	112	154
224.	لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ	الأنبياء	23	330
225.	وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ	الأنبياء	30	370
226.	بَلْ تَأْتِيهِمْ بَغْتَةً فَتَبْهَتُهُمْ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ رَدَّهَا	الأنبياء	40	128

227.	وَنَضَعُ الْمَوازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيامَةِ فَلا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً	الأنبياء	47	258
228.	وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ وَضِيَاءً وَذِكْرًا	الأنبياء	48	358
229.	إِنَّكُمْ وَما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ	الأنبياء	98	84
230.	لَا يَحْزُنُهُمُ الْفَزَعُ الْأَكْبَرُ	الأنبياء	103	154-237
231.	فَقُلْ آذَنْتُكُمْ عَلى سَواءٍ	الأنبياء	109	252
232.	قَالَ رَبِّ احْكُمْ بِالْحَقِّ	الأنبياء	112	328
233.	قَالَ رَبِّ احْكُمْ بِالْحَقِّ	الأنبياء	112	330
234.	وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ	الحج	05	164
235.	اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ	الحج	13	238
236.	إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ	الحج	18	330
237.	فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثانِ	الحج	30	416
238.	النَّارُ وَعَدَهَا اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا	الحج	72	196
239.	وَما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ	الحج	78	322
240.	وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ	المؤمنون	12	125
241.	ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً	المؤمنون	14	370
242.	وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً	المؤمنون	50	373
243.	قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ	المؤمنون	84	130
244.	مَنْ رَبُّ السَّماواتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ	المؤمنون	85	130
245.	إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفاحِشَةُ	النور	19	307
246.	”وَقُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا	النور	30	407
247.	فَهِيَ تُمْلى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا	الفرقان	05	284
248.	وَمَنْ يَفْعَلْ ذلِكَ يَلْقَ أَثاماً	الفرقان	68	250

249.	فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ	الفرقان	70	320
250.	وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُوراً	الفرقان	123	167
251.	فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ	الْفُرْقَانِ	70	198
252.	وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا	الْفُرْقَانِ	74	206
253.	أُولَئِكَ يُجْزَوْنَ الْغُرْفَةَ بِمَا صَبَرُوا	الْفُرْقَانِ	75	206
254.	لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ	الشعراء	03	210
255.	وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ	الشعراء	81	125
256.	رَبِّ هَبْ لِي حُكْماً وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ	الشعراء	83	200
257.	رَبِّ هَبْ لِي حُكْماً وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ	الشعراء	83	317
258.	) وَلَا تُخْزِنِي يَوْمَ يُبْعَثُونَ	الشعراء	87	330
259.	نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى	الشعراء	93	296
260.	يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ	الشعراء	88،89	404
261.	نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ	الشعراء	93،94	312
262.	زَيَّنَّا لَهُمْ أَعْمَالَهُمْ فَهُمْ يَعْمَهُونَ	النمل	04	375
263.	وَهُمْ مِنْ فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ آمِنُونَ	النمل	89	154
264.	وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَى إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ	القصص	59	375
265.	رَبَّنَا هؤُلاءِ الَّذِينَ أَغْوَيْنَا أَغْوَيْنَاهُمْ كَمَا غَوَيْنَا	القصص	63	413
266.	وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ	القصص	77	283
267.	أَنْ قَالُوا ائْتِنَا بِعَذَابِ اللَّهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ	العنكبوت	29	373
268.	غُلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ	الروم	2،3	408
269.	خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً	الروم	21	416
270.	فَانْظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ	الروم	50	85
271.	كَأَنْ لَمْ يَسْمَعْهَا كَأَنَّ فِي أُذُنَيْهِ وَقْراً	لقمان	07	319

272.	وَلَقَدْ آتَيْنا لُقْمانَ الْحِكْمَةَ	لقمان	12	200
273.	إِنَّها إِنْ تَكُ مِثْقالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّماواتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ	لقمان	16	258
274.	وَجَعَلْنا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنا لَمَّا صَبَرُوا	السجدة	24	423
275.	ادْعُوهُمْ لِآبائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ	الأحزاب	05	289
276.	وَلَا تُطِعِ الْكافِرِينَ وَالْمُنافِقِينَ	الأحزاب	48	331
277.	إِنَّ اللَّهَ وَمَلائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ	الأحزاب	56	425
278.	وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِناتِ	الأحزاب	58	324
279.	إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمانَةَ عَلَى السَّماواتِ	الأحزاب	72	331
280.	يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِيبَ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانٍ	سبا	13	242
281.	وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لا تَأْتِينَا السَّاعَةُ	سبأ	03	374
282.	إِلى بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنا بِهِ الْأَرْضَ	فاطر	09	85
283.	إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّماواتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولا	فاطر	41	86
284.	قالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظامَ وَهِيَ رَمِيمٌ. قُلْ يُحْيِيهَا	يس	78ـ 79	140
285.	وَالصَّافَّاتِ صَفًّا فَالزَّاجِرَاتِ زَجْرًا	الصافات	1،2	215
286.	طَلْعُها كَأَنَّهُ رُؤُسُ الشَّياطِينِ	الصافات	65	242
287.	وَما مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقامٌ مَعْلُومٌ	الصافات	164	95
288.	سُبْحانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ	الصافات	180	318
289.	وَآتَيْناهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطابِ	ص	20	200
290.	إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ	ص	32	415
291.	أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطانُ بِنُصْبٍ وَعَذابٍ	ص	41	242
292.	يَقُولُونَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونا إِلَى اللَّهِ زُلْفى	الزمر	03	87
293.	وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِياءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا	الزمر	03	317

	لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ			
294.	وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ	الزمر	17	94
295.	كِتاباً مُتَشابِهاً مَثانِيَ	الزمر	23	366
296.	وَبَدا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ	الزمر	47	167
297.	لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ	الزمر	65	331
298.	فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ	غافر	07	328
299.	الْيَوْمَ تُجْزى كُلُّ نَفْسٍ بِما كَسَبَتْ	غافر	17	308
300.	النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْها غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ	غافر	46	406
301.	فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ	غافر	55	200
302.	وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ	فصلت	05	371
303.	وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمى عَلَى الْهُدى	فصلت	17	375
304.	وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى	فصلت	44	360
305.	لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ	الشورى	11	371
306.	وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ	الشورى	51	312
307.	مَا الْكِتابُ وَلَا الْإِيمانُ	الشورى	52	311
308.	لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا	الزخرف	33	381
309.	فِيها مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ	الزخرف	71	420
310.	فِيها يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ	الدخان	04	201
311.	ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ	الدخان	49	384
312.	إِنَّ شَجَرَةَ الزَّقُّومِ طَعامُ الْأَثِيمِ	الدخان	43،44	296
313.	قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ	الجاثية	14	407

	اللَّهِ			
314.	ذٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَأَنَّ الْكافِرِينَ لَا مَوْلى لَهُمْ	محمد	11	333
315.	فِيها مِنْ كُلِّ الثَّمَراتِ	محمد	15	209
316.	وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زادَهُمْ هُدىً	محمد	17	96
317.	فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ	محمد	19	319
318.	الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ	محمد	35	249
319.	﴿وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوى	الفتح	26	420
320.	سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ	الفتح	29	214
321.	سِيماهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ	الفتح	29	418
322.	وَلٰكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُم	الحجرات	07	375
323.	قالَتِ الْأَعْرابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلٰكِنْ قُولُوا	الحجرات	14	429
324.	إِنَّ فِي ذٰلِكَ لَذِكْرى لِمَنْ كانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ	ق	37	319
325.	وَالذَّارِيَاتِ ذَرْوًا فَالْحَامِلَاتِ وِقْرًا	الذاريات	1،2	215
326.	وَالْأَرْضَ فَرَشْناها فَنِعْمَ الْماهِدُونَ	الذاريات	48	408
327.	عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى	النجم	05	312
328.	كَأَنَّهُمْ جَرادٌ مُنْتَشِرٌ	القمر	07	145
329.	أَعْجازُ نَخْلٍ مُنْقَعِرٍ	القمر	20	134
330.	وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ	الواقعة	82	124
331.	لَهُ الْأَسْماءُ الْحُسْنى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ	الحشر	24	314
332.	هُوَ اللَّهُ الْخالِقُ الْبارِئُ الْمُصَوِّرُ	الحشر	24	424
333.	لا يَنْهاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ	الممتحنة	08	210

334.	إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ	الممتحنة	08	289
335.	فَلَمَّا زاغُوا أَزاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ	الصف	05	381
336.	وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ	الصف	11	162
337.	وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ	الطلاق	02	285
338.	فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلاهُ	التحريم	04	333
339.	الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَياةَ	الملك	02	125
340.	أَعْجازُ نَخْلٍ خاوِيَةٍ	الحاقة	07	134
341.	فَما مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حاجِزِينَ	الحاقة	47	317
342.	لَمْ أُوتَ كِتابِيَهْ وَلَمْ أَدْرِ مَا حِسابِيَهْ	الحاقة	25، 26	137
343.	يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْداثِ سِراعاً	المعارج	43	242
344.	فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعائِي إِلَّا فِراراً	نوح	06	360
345.	اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كانَ غَفَّاراً	نوح	10	320
346.	أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا	نوح	25	406
347.	أَمَّا الْقاسِطُونَ فَكانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَباً	الجن	15	289
348.	عالِمُ الْغَيْبِ فَلا يُظْهِرُ عَلى غَيْبِهِ أَحَداً إِلَّا مَنِ ارْتَضى	الجن	26	89
349.	فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِنْ كَفَرْتُمْ يَوْماً يَجْعَلُ الْوِلْدانَ	المزمل	17	257
350.	كُلُّ نَفْسٍ بِما كَسَبَتْ رَهِينَةٌ	المدثر	38	324
351.	وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ	القيامة	22،23	371
352.	إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا	الدهر	09	163
353.	فَأُولئِكَ كانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُوراً	الدهر	22	196
354.	وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا فَالْعَاصِفَاتِ عَصْفًا	المرسلات	1،2	215

355.	يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلائِكَةُ صَفًّا	النبأ	38	87
356.	وَالنَّازِعَاتِ غَرْقًا وَالنَّاشِطَاتِ نَشْطًا	النازعات	1،2	215
357.	فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى	النازعات	41	92
358.	وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ	التكوير	29	368
359.	إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ	التكوير	19،21	215
360.	إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ	المطففين	02	135
361.	وَهُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ	البروج	14	320
362.	وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى	الأعلى	17	419
363.	فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ	الغاشيه	23	286
364.	رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً	الفجر	28	421
365.	وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى	الليل	19	163
366.	لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ	التين	5 ،4	125
367.	وإن لك لأجرا غير ممنون	التين	06	151
368.	فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ	الزلزال	07	157
369.	فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا	الزلزال	7-8	202، 258
370.	فَالْمُورِيَاتِ قَدْحا	العاديات	02	358

نمبر شمار	حدیث	صفحہ نمبر
.1	أبشروا يا أصحاب الصفة فمن لقيني من أمتي على النعت الذي أنتم عليه راضياً بما فيه فإنه من رفاقي	212
.2	الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والإيمان به واجب والسؤال عند بدعة	379
.3	أعلمهم أن عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم وترد إلى فقرائهم وإياك وكرائم أموالهم	194
.4	الأغنياء يدخلون الجنة بعد الفقراء بخمسمائة عام	248
.5	أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر	436
.6	أفضل الصدقة جهد المقل إلى الفقير في سر	205
.7	ان إبراهيم عليه السلام لما احتج بتلك الحجة دعا ذلك الملك الكافر شخصين وقتل أحدهما واستبقى الآخر	125
.8	إن العبد ليعمل عملاً في السر يكتبه الله له سراً فإن أظهره نقل من السر	205
.9	إن الله تعالى إذا جمع الخلائق يخبرهم بما كان في نفوسهم، فالمؤمن يخبره ثم يعفو عنه	308
10	إن الله تعالى يقبل الصدقات ولا يقبل منها إلا الطيب	248
11	إن الله يحب العفيف المتعفف، ويبغض الفاحش البذيء السائل الملحف	214
12	أن النبي صلى الله عليه وسلم انطلق به جبريل إلى رجال كل واحد منهم كالبيت الضخم	243
13	إن بختنصر غزا بني إسرائيل فسبى منهم الكثيرون	134
14	إن علياً ما كان يملك غير أربعة دراهم، فتصدق بدرهم ليلاً، وبدرهم نهاراً، وبدرهم سراً	236
15	إن للشيطان لمة وهي الإيعاد بالشر، وللملك لمة وهي الوعد بالخير	196
16	إن لله مائة جزء من الرحمة قسم جزءاً واحداً منها على الملائكة والجن والإنس	320

	وجميع الحيوانات	
17	أنه صلى الله عليه وسلم سمع إنساناً قال : أشهد أن لا إلاه إلا الله ، فقال على الفطرة	99
18	بعثت بالحنيفية السهلة السمحة	309،283
19	بلغني أنه صلى الله عليه وسلم حرمه ، فاشهدوا أني حرمته وبرئت منه إلى الله	238
20	تتهافتون في النار تهافت الجراد ، وها أنا آخذ بحجزكم	99
21	تخلقوا بأخلاق الله تعالى	200
22	التَّعْظِيمُ لِأَمْرِ اللَّهِ والشفقة على خلق الله	424
23	تلك الغرانيق العلا	315
24	جاء رجل ذات يوم بعذق حشف فوضعه في الصدقة	192
25	جاء في الأخبار الصحيحة أنه جسم عظيم تحت العرش وفوق السماء السابعة	90
26	حرمة مال الإنسان كحرمة دمه	240
27	خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من الدنيا وما سألناه عن الربا	245
28	خير الشهود من شهد قبل أن يستشهد	295
29	الدعاء مخ العبادة	326
30	رفع عن أمتي المسخ والخسف والغرق	329
31	سبعة يظلهم الله تعالى يوم القيامة في ظله يوم	205
32	سبقت رحمتي غضبي	419
33	السر أفضل من العلانية ، والعلانية أفضل لمن أراد الاقتداء به	206
34	سيد البشر آدم ، وسيد العرب محمد ولا فخر ، وسيد الكلام القرآن	80
35	صدقة السر تطفيء غضب الرب	205
36	فإنه تصدق(عبد الرحمان بن عوف) بنصف ماله أربعة آلاف دينار فنزلت الآية	150
37	فلعلّكم تقولون كما قال بنو إسرائيل سمعنا وعصينا قولوا : سمعنا وأطعنا ، فقالوا سمعنا وأطعنا	307
38	قتلت بنو إسرائيل ثلاثة وأربعين نبيا من أول النهار في ساعة واحدة فقام مائة	435

	رجل وإثنا عشر رجلا	
39	قضى بالشاهد واليمين	288
40	قل لربك حتى يحيي وإلا قتلتك ، فسأل الله تعالى ذلك	142
41	قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمان	380
42	كان إذا أراد أن يذكر حاجته شد خيطا في أصبعه	327
43	كان أكثر صلاته في البيت إلا المكتوبة	207
44	كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا سجد خوى	134
45	كانوا يقومون الليل للتهجد ويحتطبون بالنهار للتعفف	214
46	كل امرىء أحق بكسبه من والده وولده وسائر الناس أجمعين	326
47	لا ربا إلا في النسيئة	238
48	لا يحل دين رجل مسلم فيؤخره إلا كان له بكل يوم صدقة	256
49	لا يفتح أحد باب مسألة إلا فتح الله عليه باب فقر ، ومن يستغن يغنه الله	214
50	لا يقبل الله مسمع ولا مراء ولا منان	205
51	لعن آكل الربا وموكله	238
52	له طعامه وكسوته ولا يكلف من العمل ما لا يطيق	330
53	اللّهم أعط كل منفق خلفاً وكل ممسك تلفاً	197
54	اللهم يسر لكل منفق خلفا ولممسك تلفا	248
55	لَوْ كَانَ مُوسَى حَيًّا مَا وَسِعَهُ إِلَّا اتِّبَاعِي	90
56	لولا أن الشياطين يوحون إلى قلوب بني آدم لنظروا إلى ملكوت السماوات	199
57	ليس في الخضراوات صدقة	193
58	ما حدث العبد به نفسه من شر كانت محاسبة الله عليه بغم يبتليه به في الدنيا	308
59	ما قرئت هذه الآية في دار إلا اهتجرتها الشياطين ثلاثين يوماً ولا يدخلها ساحر ولا ساحرة أربعين	79
60	ما كان يوم بدر قاتلت ثم جئت إلى رسول الله	80

61	ما من الناس أحد أمن علينا في صحبته ولا ذات يده من ابن أبي قحافة	151
62	المريض يصلي جالسا فإن لم يستطع فعلى جنب	330
63	مَنْ أَجَبَى فَقَدْ أَرْبَى	238
64	من أهان لي وليا فقد بارزني بالمحاربة	252
65	من أهدى إليه هدية وعنده قوم فهم شركاؤه فيها	206
66	من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار	380
67	من قرأ آية الكرسي في دبر كل صلاة مكتوبة لم يمنعه من دخول الجنة إلا الموت	79
68	من لم يدع المخابرة فليأذن بحرب من الله ورسوله	252
69	من نذر نذرا وسمى فعليه ما سمى ومن نذر نذرا ولم يسم فعليه كفارة يمين	202
70	نِعْمَا بِالمال الصالح للرجل الصالح	204
71	نفقة المرء على عياله صدقة	204
72	يا رب عثمان رضيت عنه فارض عنه	150
73	يروى عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه حكي عن موسى عليه السلام أنه وقع في نفسه	86
74	يَمِينُ اللَّهِ	90

فہرست مراجع ومصادر

- ابن ابی اصیبعہ ,احمد بن القاسم بن خلیفہ بن یونس الخزرجی موفق الدین، ابو العباس (سنہ نامعلوم)**عیون الانباء فی طبقات الاطباء**، دار مکتبۃ ، بیروت،طبع نامعلوم
- ابن ابی حاتم،عبد الرحمن بن محمد بن ادریس بن منذر التمیمی،ابو عبداللہ(1997)**تفسیر ابن ابی حاتم**۔مکتبہ نزار مصطفی الباز، سعودی عرب، طبع اول
- ابن ابی شیبہ،ابو بکر عبد اللہ بن محمد عبسی(۲۰۰۶)**مصنف ابن ابی شیبہ**، دار قرطبہ،بیروت،طبع اول

- ابن الانباری، عبد الرحمن بن محمد بن عبید اللہ الانصاري،ابو البرکات، کمال الدین(2002)**الإنصاف فی مسائل الخلاف بین النحویین**،مکتبہ خانجی، قاہرہ، طبع اول
- ابن الانباری، عبد الرحمن بن محمد بن عبید اللہ الانصاري، ابو البرکات، کمال الدین (1980)**البیان فی غریب اعراب القرآن**،الہیئۃ المصری العامہ، مصر طبع نامعلوم
- ابن الجزری، شمس الدین ابو الخیر ، محمد بن محمد بن یوسف(سنہ طبع نامعلوم)**النشر فی القراءات العشر**،دار الکتب العلمیہ،بیروت، طبع نامعلوم
- ابن العماد، عبد الحي بن احمد بن محمد حنبلی العکري،ابو الفلاح(1988) **شذرات الذهب في اخبار من ذهب**،دار ابن کثیر، طبع اول
- ابن العنبری، غریفوریوس،ابو الفرج بن اہرون الطبیب(1983)**تاریخ مختصر الدول**،دار الرائد اللبنانی، طبع دوم
- ابن جوزی ، عبد الرحمن بن علی بن محمد(سنہ طبع نامعلوم)**زاد المسیر فی علم التفسیر**،المکتب الاسلامی،بیروت، طبع نامعلوم
- ابن جوزی، عبد الرحمن بن علی بن محمد(1984)**زاد المسیر**،المکتب الاسلامی،بیروت، طبع سوم
- ابن جوزی، عبد الرحمن بن علی بن محمد، ابو الفرج(1986) **الضعفاء والمتروکین** ، دار الکتب العلمیہ،بیروت، طبع اول
- ابن حبان،ابو حاتم محمد بن حبان بن احمد بن حبان سجستانی(۱۹۹۳)**صحیح ابن حبان**،مؤسسۃ الرسالہ،بیروت، طبع دوم

- ابن حجر عسقلانی،احمد بن علی،الحافظ(1325 ھ)**تهذیب التهذیب**، مجلس دائرہ معارف اسلامیہ ہند، طبع اول
- ابن حجر عسقلانی،احمد بن علی،الحافظ(1998)، **المطالب العالیه بزوائد المسانید الثمانیه**،دارالعاصمہ، ریاض، طبع اول
- ابن حجر عسقلانی،احمد بن علی،الحافظ(2002)**لسان المیزان**،دارالبشائرالاسلامیہ، بیروت، طبع اول
- ابن حجر عسقلانی،احمد بن علی،الحافظ(ندارد) **تقریب التهذیب**،دارالعاصمہ، طبع نامعلوم
- ابن حزم،ابو محمد علی بن احمد بن سعید(1352ھ)**محلی**،ادارۃالطباعۃالمنیریہ، دمشق، طبع اول
- ابن حنبل،ابو عبداللہ احمد بن محمد شیبانی(۱۹۹۵)**مسند احمد**،مؤسسۃالرسالہ، بیروت، طبع اول
- ابن خزیمہ،ابو بکر محمد بن اسحاق(۱۹۹۲ء)**صحیح ابن خزیمه**،مکتب الاسلامی، بیروت، طبع دوم
- ابن خلکان،ابو عباس شمس الدین احمد بن محمد بن ابو بکر(۱۹۹۴)**وفیات الاعیان**،دار صادر، بیروت، ندارد
- ابن سعد بن منیع الزھری، محمد(2001)**کتاب الطبقات الکبیر**،مکتبہ الخانجی، مصر، طبع اول
- ابن سینا،ابو علی الحسین بن علی(1992)**النجاۃ فی المنطق والالهیات**،دارالجیل، بیروت، طبع اول
- ابن عباس،عبداللہ الصحابی(ندارد)**تنویر المقیاس**،دارالکتب علمیہ، لبنان، ندارد
- ابن عطیہ الاندلسی،عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام،ابو محمد(2001)**المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز**،دارالکتب العلمیہ، بیروت، طبع اول
- ابن عطیہ الاندلسی،عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام،ابو محمد(2007)**المحرر الوجیز فی تفسیر التاب العزیز**،وزارت اوقاف قطر، طبع دوم
- ابن قدامہ ،عبداللہ ابن احمد بن محمد المقدسی الحنبلی ابو عبداللہ(1997)**المغنی لابن قدامه**،دار عالم الکتب، ریاض، طبع سوم
- ابن کثیر،اسماعیل بن عمر قرشی(1997) **البدایه والنهایه**،دار ہجر، مصر، طبع اول
- ابن کثیر،اسماعیل بن عمر قرشی(1999ھ)**تفسیر ابن کثیر**،دار طیبہ، بیروت، طبع دوم
- ابن ماجہ،ابو عبداللہ محمد بن یزید قزوینی(سن طبع ندارد)**سنن ابن ماجه**،داراحیاءالکتب العربیہ، بیروت، طبع ندارد
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق ابوالفرج(سنہ طبع نامعلوم)الفہرست، مکتبہ الاستقامہ القاہرہ، مصر، طبع نامعلوم
- ابو الحسن اشعری، علی بن اسماعیل(2005)**مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین**،مکتبہ المتوسط، بیروت، طبع چہارم

- ابوالفرج الاصفهانی،(1323ھ)کتاب الاغانی،مطبعۃ الجمہور، مصر
- ابو القاسم الہذلی،یوسف بن علی بن جبارۃ بن محمد بن عقیل بن سوادہ(2007)**الکامل فی القراءات والاربعین الزائدۃ علیھا**،مؤسسۃ سما للتوزیع والنشر طبع اول
- ابواللیث سمرقندی،نصر بن محمد بن احمد بن ابراہیم(1993)**تفسیر بحر العلوم**۔سمرقندی،دار الکتب العلمیہ،بیروت، طبع اول
- ابو بکر الاصم،عبد الرحمن بن کیسان(سنہ طبع نامعلوم)**تفسیر ابو بکر الاصم**،دار الکتب العلمیہ،بیروت، طبع اول
- ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف(۱۹۹۳) **تفسیر بحر محیط**،دار الکتب العلمیہ،بیروت، طبع اول
- ابوحیان، محمد بن یوسف بن علی بن یوسف اندلسی(1994)**بحر محیط**،دار الکتب العلمیہ، طبع اول
- ابوداود سلیمان بن اشعث بن اسحاق بن بشیر بن شداد بن عمرو ازدی (2009) سنن أبي داود ،دار الرسالہ العالمیہ طبع اول
- ابوداؤد، سلمان بن اشعث سجستانی(۱۹۹۷ء)**سنن ابو داؤد**،دار ابن حزم،بیروت، طبع اول
- ابو شُھبہ ،محمد بن محمد بن سویلم (1408)، **الإسرائیلیات والموضوعات في کتب التفسیر**، مکتبہ السنہ، طبع چہارم
- ابوعبیدہ معمر بن مثنی التیمی(سنہ طبع نامعلوم)**مجاز القرآن**،مکبہ الخانجی، قاہرہ، طبع نامعلوم
- ابو مسلم الاصفہانی،محمد بن بحر(سنہ طبع نامعلوم)**تفسیر ابو مسلم الاصفھانی** ،دار الکتب العلمیہ،بیروت، طبع اول
- ابو منصور محمد بن احمد الازھری(2001)**تھذیب اللغۃ**،دار احیاء التراث العربی، بیروت، طبع اول
- ابونعیم اصفہانی،احمد بن عبداللہ(1996)**حلیۃ الاولیاء**،مکتبہ الخانجی، قاہرہ، طبع نامعلوم
- ابویعلی،احمد بن علی بن مثنی تمیمی(۱۹۹۰ء)**مسند ابو یعلی**،دار المامون للتراث،بیروت، طبع اول
- احمد بن حسین بن مہران نیشاپوری،ابو بکر(سنہ نامعلوم)**المبسوط فی القراءات العشر**،مجمع اللغۃ العربیہ،دمشق، طبع نامعلوم
- احمد بن موسی بن عباس بن مجاہد(سن طبع ندارد)**کتاب السبعۃ فی القراءات**،دار المعارف ،مصر، طبع ندارد
- اخفش الاوسط،ابوالحسن سید بن مسندہ(1990)**معانی القرآن**،مکتبہ الخانجی، قاہرہ، طبع اول
- اردو دائرہ معارف اسلامیہ(1984)،دانش گاہ پنجاب لاہور، طبع اول

- اعشی، میمون بن قیس(سنہ نامعلوم)**دیوان اعشی**،مطبعہ نموذجیہ، طبع نامعلوم
- افعی ، ابو محمد عفیف الدین عبد اللہ بن اسعد بن علی بن سلیمان،(1997) **مرآۃ الجنان وعبرۃ الیقظان فی معرفۃ مایعتبر من حوادث الزمان**،دارالکتب العلمیۃ،بیروت—لبنان، طبع اول
- آلوسی،ابوالفضل شہاب الدین سید محمود بغدادی(سن طبع ندارد)**تفسیر روح المعانی**،داراحیاء التراث العربی،بیروت،ندارد
- امیہ بن ابی صلت(1998)**دیوان امیہ بن ابی صلت**،دار صادر،بیروت، طبع اول
- ایوب بن موسی،ابوالبقاء الکفوی(1998)**الکلیات معجم فی المصطلحات والفروق اللغویہ**،مؤسسۃالرسالہ، طبع دوم
- البانی،محمد ناصرالدین بن الحاج نوح(۱۹۹۲) **سلسلۃ الاحادیث الضعیفہ والموضوعہ**،دار المعارف سعودی عرب، طبع اول
- بخاری،ابوعبداللہ محمد بن اسماعیل(۱۴۲۲ھ)**صحیح بخاری**،دار طوق النجاۃ،بیروت، طبع اول
- بغوی،ابو محمد حسین بن مسعود(۱۴۰۹) **تفسیر معالم التنزیل**،دار طیبہ،ریاض، طبع نامعلوم
- بیضاوی،ابو سعد عبد اللہ بن عمربن محمد شیرازی(۱۴۱۸)**انوار التنزیل**،**داراحیاء التراث العربی**،بیروت، طبع اول
- بیہقی،ابو بکراحمد بن حسین(۲۰۰۳ء)**جامع شعب الایمان**،مکتبہ الرشد،سعودی عرب، طبع اول
- بیہقی،احمد بن حسین بن علی بن موسی الخراسانی(1993) **الاسماء والصفات**،مکتبہ سوادی،سعودی عرب، طبع اول
- ترمذی،ابوعیسی محمد بن عیسی(۱۹۹۶ء)**جامع ترمذی**،دار غرب الاسلامی،بیروت، طبع اول
- تھانوی،محمد علی(۱۹۹۶)**کشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**،مکتبہ لبنان،بیروت،ندارد
- ثعلبی،ابواسحاق احمد(2002) **تفسیر ثعلبی**،داراحیاءالتراث العربی،بیروت، طبع اول
- ثوری،ابوعبداللہ سفیان بن سعید بن مسروق(1983)**تفسیر ثوری**،دارالکتب العلمیہ،بیروت، طبع اول
- جرجانی، علی بن محمد،سید شریف(سن طبع ندارد)**معجم التعریفات**،دارالفضیلہ، مصر(طبع نامعلوم)
- جریر بن خطفی بن حذیفہ الخطفی الکلبی الیربوعی (1986) **دیوان جریر**،دار بیروت،بیروت، طبع نامعلوم
- الجزیری،عبدالرحمن(2003)**کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ**،دارالکتب العمیہ،بیروت طبع دوم

- جصاص ،احمد بن علی،ابو بکر(1992)احکام القرآن للجصاص،دار احیاء التراث العربی،بیروت ،لبنان،طبع نامعلوم
- جمیل صلیبا،ڈاکٹر(1982) المعجم الفلسفی،دارالکتاب اللبنانی،بیروت،ندارد
- جوزی،عبدالرحمن بن علي بن محمد(1404ھ) زاد المسير في علم التفسير،المکتب الإسلامی بیروت طبع سوم
- جوزی،ابوعبداللہ محمد بن ابو بکر بن ایوب بن قیم(2001)مدارج السالکین بین ایاک نعبد و ایاک نستعین،مؤسسۃالمختار،قاہرہ،طبع اول
- حاجی خلیفہ،مصطفی بن عبداللہ کاتب جلبی(سنہ طبع نامعلوم)کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون،داراحیاءالتراث العربی،بیروت،طبع نامعلوم
- حاکم،ابو عبداللہ نیشاپوری(1997ء)مستدرک حاکم،دارالحرمین للطباعۃوالنشر والتوزیع،مصر،طبع اول
- حسن بن احمد بن عبد الغفار الفارسی الاصل،ابو علی(1984) الحجة للقراء السبعة. دار المامون للتراث-دمشق،بیروت،طبع اول
- حسن بن عبداللہ عسکری،ابوالہلال(1988)جمهرة الامثال،دارالکتب العلمیہ،بیروت،طبع اول
- حسن بن علی بن ابراھیم بن یزداد الاہوازی،ابو علی،(2002)الوجیز فی شرح قراءات القرأة الثمانية ائمة االامصار الخمسة،دارالغرب الإسلامی،بیروت طبع اول
- دار قطنی،علی بن عمر(1424ھ)سنن دارقطنی،مؤسسۃالرسالہ،بیروت،طبع اول
- دارمی،ابو محمد عبداللہ بن عبدالرحمن(1420ھ)سنن دارمی،دارالمغنی،سعودی عرب،طبع اول
- داؤدی،محمد بن علی بن احمد شمس الدین الحافظ(1983)طبقات المفسرین،دارالکتب العمیہ،بیروت
- ذہبی،شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان(1985) ،تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والاعلام،دارالغرب الاسلامی،بیروت،طبع اول
- ذہبی،شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان(1985) سير اعلام النبلاء،مؤسسۃالرسالہ،بیروت،طبع سوم
- ذہبی،شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان(1995) ميزان الاعتدال،دارالکتب العلمیہ،بیروت،طبع اول
- ذوالرمہ،غیلان بن عقبہ بن نہیس العدوی(2006)ديوان ذو الرمه. دارالمعرفہ،بیروت،طبع اول

- رازی ، ابو عبد اللہ محمد بن عمر بن الحسن بن الحسین التیمی الرازی فخر الدین (1938)**اعتقادات فرق المسلمین والمشرکین**،دار الکتب العلمیہ ،بیروت،طبع نامعلوم
- زجاج،ابراہیم بن سری،ابواسحاق(1988) **معانی القرآن و اعرابہ**،عالم الکتب،بیروت،طبع اول
- زرکشی،ابو عبد اللہ بدر الدین محمد بن عبد اللہ بن بہادر (1957)**البرھان فی علوم القرآن**،دار المعرفہ، بیروت، لبنان،طبع اول
- زرکلی،خیر الدین(۲۰۰۲)**الاعلام**،دارالعلم للملایین،بیروت،پانزدہم
- زمخشری،ابو القاسم جار اللہ محمود بن عمر(1992)**ربیع الابرار و نصوص الاخیار**،مؤسسۃ الاعلمی للمطبوعات،بیروت طبع اول
- زمخشری،ابوالقاسم جاراللہ محمود بن عمر(1998)**تفسیر کشاف**،مکتبہ عبیکان،ریاض،طبع اول
- زمخشری،جار اللہ،(1412) **ربیع الابرار ونصوص الاخیار**،مؤسسۃ الاعلمی، بیروت،طبع اول
- زیلعی،جمال الدین ابو محمد عبداللہ بن یوسف بن محمد(۱۴۱۴)**تخریج الاحادیث الکشاف**،دار ابن حزم،ریاض،طبع اول
- زین الدین بن شہاب،ابوالفرج،بغدادی،(۱۹۹۷)**جامع العلوم والحکم**،الرسالہ،بیروت،ہفتم
- سبکی،تاج الدین (1948)**معید النعم و مبید النقم**،دارالکتاب العربی،مصر،طبع اول
- سبکی،تاج الدین عبد الوہاب بن تقی الدین(1964)**طبقات الشافیعیہ الکبری**،دار الاحیاء الکتب العربیہ،مصر،طبع اول
- سبکی،تاج الدین عبدالوہاب بن تقی الدین(1995) الإبهاج في شرح المنهاج ،دار الكتب العلمية ،بيروت،طبع نامعلوم
- سدی الکبیر، اسماعیل بن عبدالرحمن ابو محمد(1993) **تفسیر سدی الکبیر**،دارالوفا للطباعۃ والنشر،طبع اول
- سرخسی،ابو بکر محمد بن ابو سہل(1989) **المبسوط**،دارالمعرفہ،بیروت طبع نامعلوم
- سمین حلبی،احمد بن یوسف الدائم،ابو العباس شہاب الدین(سنہ طبع نامعلوم)**الدر المصون فی علوم اللکتاب المکنون**،دارالقلم دمشق،طبع نامعلوم
- سیبویہ،ابوالبشر عمرو بن عثمان بن قنبر(1988) **کتاب سیبویہ**،مکتبہ الخانجی،القاہرہ،طبع سوم
- سیوطی،ابو الفضل جلال الدین عبد الرحمن بن ابی(1426)**الاتقان فی علوم القرآن**،مجمع الملک فھد،سعودیہ طبع اول

- سیوطی، جلال الدین(2003) **تفسیر در منثور**، مرکز ہجر، قاہرہ، طبع اول
- شہاب الدین ابو عبد اللہ یاقوت بن عبد اللہ الرومی الحموی(1995) معجم البلدان ، دار صادر، بیروت، طبع دوم
- شہاب الدین احمد بن محمد بن عمر الخفاجی المصري الحنفی (سنہ طبع نامعلوم) **حاشیة الشهاب المعروف عناية القاضی كفاية الراضی**، دار صادر بیروت، طبع نامعلوم
- شہرستانی، ابوالفتح محمد بن عبد الکریم(1992)**الملل والنحل**، دار الکتب العلمیہ، بیروت، طبع دوم
- شوقی، دکتور ضیف(1999) **حب العذری عند العرب**، الدار المصریہ اللبنانیہ، مصر، طبع اول
- شوکانی، محمد بن علی بن محمد(۲۰۰۷)**فتح القدیر الجامع بین فنی الروایة والدرایة فی التفسیر**، دار المعرفہ، بیروت، چہارم
- شوکانی، محمد بن علی بن محمد(2004) **نیل الاوطار**، بیت الافکار الدولیہ، لبنان، طبع نامعلوم
- صدیق بن حسن القنوجی(1978)**ابجد العلوم الوشی المرقوم فی بیان احوال العلوم**، قومی وزارت ثقافت وارشاد دمشق، طبع نامعلوم
- صفدی، صلاح الدین خلیل بن ایبک بن عبد اللہ (2000)، **الوافی بالوفیات**، دار احیاء التراث، بیروت طبع اول
- صنعانی، ابو بکر عبد الرزاق بن ہمام(1970) **مصنف عبد الرزاق**، المجلس العلمی، بیروت، طبع اول
- طبرانی، ابو قاسم سلیمان بن احمد(سن طبع ندارد)**معجم کبیر للطبرانی**، مکتبہ ابن تیمیہ، قاہرہ، طبع دوم
- طبرانی، سلیمان بن احمد، ابو القاسم، حافظ(1995)**معجم اوسط طبرانی**، دار الحرمین، طبع نامعلوم
- طبری، محمد بن جریر بن یزید(۲۰۰۱)**تفسیر طبری**، مرکز البحوث والدراسات الاسلامیہ، دار ہجر، مصر، طبع اول
- طہ، جابر العلوانی، دکتور(2010ء)**الامام فخر الدین رازی و مصنفاته**، دار السلام، قاہرہ، طبع نامعلوم
- طیالسی، سلمان بن داؤد بن جارود(۱۹۹۹ئ)**مسند ابو داؤد طیالسی**، دار ہجر، مصر، طبع اول
- عبد الفتاح بن عبد الغنی بن محمد القاضی(سنہ نامعلوم)**البدور الزاہرہ فی القرآت العشر المتواترہ**، دار الکتاب العربی، بیروت، لبنان، طبع نامعلوم
- عبد القاہر بغدادی(1995) **الفرق بین الفرق**، مکتبہ عصریہ، بیروت، طبع نامعلوم

- عبدالجبار بن احمد بن عبدالجبار الهمدانی الاسدآبادی، قاضی القضاۃ(سنہ طبع نامعلوم)**فضل الاعتزال و طبقات المعتزله**،دارالتونسیہ للنشر، طبع نامعلوم
- عثمان بن سعید الدارمی ابو سعید(1985) **الرد علی الجهمیه**،دار السلفیہ ،الکویت طبع اول
- عراقی، عبدالرحیم بن الحسین، وابن السبکی، ابونصر عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي المصري والزبیدی، محمد بن محمد المعروف بالمرتضی،البلکرامی(1987) **تخریج احادیث احیاء العلوم** ،دار العاصمہ، ریاض، طبع اول
- عراقی، عبد الرحیم بن حسین، زین الدین ابوالفضل (1995)**المغنی عن حمل الاسفار**، مکتبہ دار طبریہ، طبع اول، ریاض، سعودی عرب
- عکبری، عبداللہ بن حسین بن عبداللہ، ابوالبقاء(سنہ طبع نامعلوم)التبیان فی اعراب القرآن، مکتبہ عیسی البابی الحلبی، طبع نامعلوم
- علی بن ابو بکر هیثمی، ابوالحسن نورالدین(سن طبع ندارد) **مجمع الزوائد و منبع الفوائد**،دارالکتاب العربی ،بیروت، طبع نامعلوم
- عمر بن علی بن عادل الحنبلی الدمشقی، ابو حفص سراج الدین(1998)**اللباب فی علوم الکتاب**،دار الکتب العلمیہ، بیروت، طبع اول
- عمرو بن احمر باہلی(سنہ طبع نامعلوم)**دیوان باہلی**، مجمع اللغۃ العربیہ دمشق، طبع نامعلوم
- فراء، ابوزکریا یحی بن زیاد(1983)**معانی القرآن**،، عالم الکتب، بیروت، طبع سوم
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب مجدالدین ابوطاهر محمد بن یعقوب(1992)**تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس**،دارالکتب العلمیہ، لبنان، طبع اول
- قرطبیؒ،ابو عبد اللہ محمد بن احمد بن ابو بکر(۲۰۰۶) **احکام القران للقرطبی** مؤسسۃ الرسالہ، بیروت، طبع اول
- قوجوی، محمد بن مصلح الدین مصطفی(۱۹۹۹)**حاشیه محی الدین شیخ زاده**،دارالکتب العلمیہ، بیروت، طبع اول
- کاسانی، علاؤالدین ابو بکر بن مسعود حنفی(1424)**بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع**،دارالکتب العلمیہ، بیروت طبع نامعلوم
- کیرانوی، وحیدالزمان قاسمی(۲۰۰۱)**القاموس الوحید**،ادارہ اسلامیات، کراچی، طبع اول

- ماتریدی، ابو منصور، محمد بن محمد بن محمود، (2005) **تفسیر ماتریدی**، دار الکتب العلمیہ، بیروت، طبع اول
- مجاہد، ابوالحجاج بن جبر مخزومی قرشی (۱۹۸۹) **تفسیر مجاہد**، دار الفکر الاسلامی، مصر، طبع اول
- محمد بن حسن رضی الدین الاستراباذی نحوی (1982) **شرح شافیہ**، دار الکتب العلمیہ، بیروت، طبع نامعلوم
- محمد بن مکرم بن علی، ابو الفضل، جمال الدین ابن منظور الانصاري الرويفعى (سن طبع ندارد) **لسان العرب**، دار صادر- بیروت
- محمد درویش حوت (1983) **اسنی المطالب فی احادیث مختلفة المراتب**، دار الکتاب العربی بیروت، طبع نامعلوم
- محمد طاہر بن عاشور (1997) **التحریر والتنویر**، دار سحنون للنشر والتوزیع، تونس، طبع نامعلوم
- مرتضی الزَّبیدی، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسینی، ابوالفیض (2000ء)، **تاج العروس من جواہر القاموس**، مجلس وطنی للثقافة والفنون والآداب، کویت طبع اول
- مروزی، عبداللہ بن المبارک (2004) **کتاب الزہد والرقاق**، دار التب العلمیہ، بیروت، طبع دوم
- مزی، یوسف بن عبد الرحمن بن یوسف، ابو الحجاج، الکلبی (1980) **تہذیب الکمال فی اسماء الرجال**، مؤسسة الرسالة، بیروت، طبع اول
- مسلم، ابوالحسین مسلم بن حجاج قشیری (۱۹۹۱ء) **صحیح مسلم**، دار الکتب العلمیہ، بیروت، طبع اول
- مغلطای بن قلیج بن عبد اللہ الحکری، ابو عبد اللہ، علاء الدین (2001) **اکمال تہذیب الکمال فی اسماء الرجال**، الفاروق الحدیثة للطباعة والنشر، طبع اول
- مقاتل بن سلیمان بن بشیر ازدی (2003) تفسیر مقاتل، دار الکتب العلمیہ، لبنان، طبع اول
- مناوی، زین الدین محمد بن تاج العارفین بن علی بن زین العابدین الحدادی (1990) **التوقیف علی مہمات التعاریف**، عالم الکتب القاہرة، طبع اول۔
- نسائی، ابوعبدالرحمن احمد بن شعیب (۲۰۰۱) **سنن کبری نسائی**، مؤسسة الرسالہ، بیروت، طبع اول
- نسائی، ابوعبدالرحمن احمد بن شعیب (ندارد) **سنن نسائی**، مکتب المطبوعات الاسلامیہ، حلب، طبع نامعلوم
- نسفی، ابوالبرکات عبداللہ احمد بن محمود (۱۹۹۸) **تفسیر نسفی**، دار الکلم الطیب، بیروت، طبع اول
- نووی، یحی بن شرف، ابو ذکریا محی الدین (سن طبع ندارد) **تہذیب الاسماء واللغات**، دار الکتب العلمیہ، بیروت، طبع نامعلوم

- نیساپوری،ابو بکر محمد بن ابراہیم بن منذر(2004)**اشراف علی مذهب العلماء**،مکتبہ مکہ الثقافیہ،متحدہ عرب امارات،طبع نامعلوم
- ہیثمی،علی بن سلیمان بن ابو بکر،نورالدین الحافظ(1992)**بغية الباحث عن زوائد مسند حارث**،مرکز خدمۃ السنہ والسیرہ،طبع اول
- واحدی،علی بن احمد بن محمد بن علی،ابوالحسن(2005)**اسباب نزول القرآن**،دارالمیمان،سعودیہ،طبع اول
- واحدی،ابوالحسن علی بن احمد بن محمد بن علی النیسابوری،(1994)**الوسیط فی تفسیر القرآن المجید**،دارالکتب العلمیہ،بیروت،طبع اول
- واحدی،ابوالحسن علی بن احمد بن محمد بن علی(2010)**تفسیر البسیط**،وزارۃ التعلیم العالی،سعودی عرب،طبع اول

Critical Study of Tafseer Mafatih Al-Ghaib
by Imam Fakhar Al-Din Al-Razi
Volume: 7

Researcher	Mahboob ur Rahman Shah
Registration No.	CRS420122002
Supervisor No.1	Dr. Niaz Muhammad
Supervisor No.2	Dr. Muhammad Mushtaq Ahmad

Center for Religious Studies

Kohat University of Science & Technology

Kohat

May 2014